اتحاد الكتاب العرب

Arab Writers Union

Damascus دمشق

A

التراث العربي

مجلة فصلية محكّمة تصدر عن اتحاد الكتّاب العرب بدمشق

المراسلات باسم رئاسة التحرير

اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق ــ ص. ب (3230)

فاكس: 6117244

البريد الإلكتروني ــ E-mail : aru@tarassul.sy / aru@net.sy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:

www.awu-dam.org

شروط النشر

1-أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.
2-أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل وليست مستلّة من كتاب منشور، أو رسالة جامعية.
3-التقيد بالمنهج العلمي الدقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.
4- ألا تزيد على عشرين صفحة.
5- أن تكون منضدّة ومنجزة على الحاسوب وتراعى علامات الترقيم.
6-أن يرسل البحث مرفقاً بقرص مدمج (CD).
7-توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.
8-يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام ـ تح: محمود شاكر ـ القاهرة ـ مط. المدني ـ ط3، 1974م) وكل بحث لا يتقيد بالشرطين 7 و 8 تعتذر المجلة من قبوله.
9-يقدم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق بلمحة عن سيرة المؤلف متضمنة مرتبته العلمية واسم جامعته أو كليته وقسمه وأهم مؤلفاته مع عنوانه ورقم هاتفه المحمول.
10-يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.
11-تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي السرق، وتستغرق بعض الوقت.
12-لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار في حال لم تُنشر.
13-الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبِّر عن آراء كُتّابها، ولا تعبِّر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.
14-ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

r r r

الاشـــــــتراك الســنوي

ـــ داخل القطر للأفراد	: 800 ل.س
ـــ في الأقطار العربية للأفراد	: 2500 ل.س أو (50) دولاراً أميركياً
ـــ خارج الوطن العربي للأفراد	: 3000 ل.س أو (60) دولاراً أميركياً
ـــ الدوائر الرسمية داخل القطر	: 1000 ل.س
ـــ الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: 300 ل.س أو (60) دولاراً أميركياً
ـــ الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: 3500 ل.س أو (70) دولاراً أميركياً
ـــ أعضاء اتحاد الكتاب	: 250 ل.س

الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي

- - المحتوى - -

nN

الافتتاحية

موروني عاصمة الثقافة الإسلامية عام 2010 عاصمة جزر القمر

الدكتور محمود الربداوي

U———————————————— u

جزر القمر

بلدٌ عربي، يقال في تسميتها أنها سميت بجزر القمر لأن العرب الذين هبطوا إليها في أوائل القرن الثاني الهجري (السابع الميلادي) هبطوا على ساحل الجزر وكان القمر بدراً فأسموها جزر القمر؛ وقال آخـــرون: إن سبب التسمية يعود إلى أن هذه الجزر تشبه في شكلها شكل القمر (الهلال)، فهي في تتابعها وتقوّسها تشبه الهلال، فهي تتألف من أربع جزر: ثلاث مستقلة تسمى الاتحاد القمري، ورابعة مازالت مستعمرة من قِبَـــل فرنسا، وكلّها تقع في المحيط الهندي، وتبعد عن أقرب بلد إفريقي (وهي تانزانيا) حوالي 300 كم، فلذا هـــي قريبة من خط الاستواء. ومساحتها 1862كم2 وعدد سكانها حوالي مليون نسمة، وأهـــم مـــدنها مـــوروني العاصمة، وموتسمادو، وفومبوني، أما أسماء هذه الجزر فهي: أنجازيجا فيها 203 قرية وفيهـــا العاصـــمة؛ وجزيرة (هنزوان) أو أنجوان، وعدد قراها 91 قرية، فيها شلالات ومنـــاظر طبيعيـــة ســـاحرة؛ وجزيـــرة (موحيلي) وعدد قراها 26 قرية؛ أما الرابعة وهي جزيرة (مايوت) فلازالت محتلة من فرنسا، وتوجد فيهـــا قاعدة حربية فرنسية.

يتكوّن سكان الجزر من خليط من الأعراق، وعلى رأس هذه الأعراق وأكبرها العِرق العربي، وهؤلاء قَدِموا من اليمن وحضرمون وعمان والإمارات (وقد دُفن فيها والد حاكم رأس الخيمة القاسمي بناء على وصيته) وفيها عنصر فارسي سُنّي قديم، وعنصر إفريقي سواحيلي، وآسيوي (مالوي، وأندونوسي، وهندي، وصيني) وأصول أوربية (فرنسية وبرتغالية وهولندية)، وقد تمَّ التزاوج بين هذه العناصر حتى ليصعب التمييز بينها.

مكث الاستعمار الفرنسي في الجزر 150 سنة، وأخفق المستعمر في إخراج أحد من الإسلام الذي تصل نسبته إلى 86% وأما بقية النسبة فهي من المسيحيين الطارئين على الجزر وديانات شرقية أخرى، ولذا جاءت اللغة القمرية خليطاً من العربية والسواحيلية وقليل من الفرنسية ولغات العمالة التي سكنت البلاد، والحرف الذي تُكتب به اللغة القمرية هو الحرف العَربي، وجميع أسماء السكان الأصليين أسماء عربية، وتأتي اللغة الفرنسية ـ بحكم سيطرة الاستعمار ـ اللغة الرسمية في المكاتب والمدارس والتعليم ما عدا تعليم اللغة العربية والدين، والشعب القمري شغوف بالتعلُّم؛ لذا تُرسل الأسَر أولادها إلى الكتاتيب (الخَلاوي) والمدارس وإلى المدن الكبرى لمتابعة التعليم، وحتى إلى الخارج لمواصلة التعليم الجامعي.

بدأ الطالب تعلّمه في الكتاتيب (الخَلاوي) بتعلم القرآن الكريم ودراسته ومبادئ اللغة العربية والحساب، والمعلمون يتطوعون للتعليم وهذه إحصائية للكتاتيب وطلابها وأساتذتها في جزر القمر.

	الكتاتيب	التلاميذ	المدرسون
جزيرة أنجازيجا	535	65073	1164
هنزوان	454	56721	860
موحيلي	130	5618	530
المجموع	1119	127412	2554

وفيها معاهد تعليم البنين والبنات، وتركز التعليم على العلوم الشرعية، واللغة العربية، مع تدريس مواد التعليم العام. والمدارس الحكومية تشرف عليها الدولة والدراسة فيها مجانية، وأغلب المواد تُدرّس باللغة الفرنسية، ويوجد اتفاقية بين الحكومة القمرية، وحكومة المملكة العربية السعودية تقضي بإرسال مدرسين للتدريس في المدارس القمرية، ويوجد نقص شديد في المقررات الدراسية سواء لدى الطلاب أو المعلمين، وخاصة في مواد التربية الإسلامية واللغة العربية. وتشكو البلاد من قلة توفر الكتب المدرسية، ومن إضرابات المعلمين التي تعود إلى عدم التزام الحكومة بدفع الرواتب لهم في كل شهر، بل يستمر انقطاع الرواتب لعدة أشهر في السنة، وهناك جمعيات خيرية تسهم بالقيام بالتعليم كلجنة مسلمي إفريقية، ومركز ابن

خلدون، ومؤسسة الحرمين، ومدارس الإيمان، ومنظمة الدعوة الإسلامية ومدارس ابن مكتوم، والمدارس الخاصة كمدارس الجزيرة.

والمجتمع القمري شغوف ببناء المساجد والتعليم الشرعي، وحب علم القرآن واللغة العربية.

موروني عاصمة الثقافة الإسلامية في إفريقية 2010

غدت موروني عاصمة جزر القمر منذ عام 1962، وهي أكبر مدن الأرخبيل والمسمى جزر القمر، تقع على جزيرة القمر الكبرى (أنجازيجا) في المحيط الهندي، كما تعتبر من أهم المراكز السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وقد احتفلت جزر القمر بمناسبة اختيارها، وخاصة اختيار موروني عاصمتها، عاصمة للثقافة الإسلامية عن المنطقة الإفريقية، وشاركت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسسكو) في الحفل الرسمي، الذي أقيم في 2010/4/7 بمناسبة انطلاق احتفالية موروني، ومثّل السيد نجيب الغياني مدير الثقافة والاتصال: المدير العام للمنظمة الذي رأسه رئيس جمهورية القمر الاتحادية السيد أحمد عبد الله محمد سامبي، وحضره عددٌ من وزراء الثقافة في الدول الأعضاء.

المعالم الحضارية والتاريخية في موروني:

تضم موروني العديد من المعالم التاريخية والإسلامية والحضارية، وتحتفظ بقدر كبير من تاريخ الجزر الكبير الذي خلفته عهود السلاطين فيها، ففيها مبنى البرلمان والبنك المركزي، ومجموع المؤسسات الوزارية والإدارية والدولية، وفيها مطار الأمير سعيد بن إبراهيم الدولي.

المتحف الوطني في مدينة موروني:

يقع المركز الوطني للتوثيق والبحث العلمي (GNDRS) أمام ساحة فرنسا العامرة بالبنوك والمطاعم. وهو بمثابة القاموس التاريخي للثقافة القمرية ويضم في داخله أجنحة، منها جناح الآثار ومكتبة ومتجراً لبيع المؤلفات التي تتحدث عن تاريخ جزر القمر، ومركزاً للمرئيات (يهتم بإنتاج مراجع وثائقية عن جغرافية جزر القمر، وعن أصول سلالات القمريين، والمتحف يقدم لزواره العديد من نماذج المستنسخات عن التقاليد التاريخية لجزر القمر كما يضم الجناح المختص بالتاريخ المكتشفات الأثرية وقطع الخزف القديمة التي يعود تاريخها إلى القرن التاسع عشر.

وتوجد بعض التحف القديمة التي كان يستخدمها السكان الأولون لهذه الجزر، كما يحتفظ المتحف بنسخ قديمة من القرآن الكريم ولوحات تعود إلى القرن التاسع عشر للسلاطين والملوك والذين حكموا هذه البلاد. بالإضافة إلى العديد من الأدوات والآلات الموسيقية، وأثاث المنازل وغيرها، والمخطوطات التاريخية النادرة التي تقف شاهداً على تاريخ هذه الجزر العريقة. كما يضم المتحف قسماً مخصصاً للبيئة الطبيعية تُعرَض فيه الطيور والفراشات والأسماك والنباتات الطبية المستخدمة في الأدوية التقليدية في جزر القمر.

مستقبل العاصمة: تشهد العاصمة القديمة تطوراً عمرانياً وسكانياً ملحوظاً، وتمتد مباني الــوزارات فـــي المدنية التي تخترقها شوارع عديدة فيها المركز الثقافي الفرنسي ــ القمري، ومندوبيه الإيسيسكو حيث تعمل هناك منذ عام 1987.

وقد بدأت موروني تشهد أعمالاً عمرانية تدخل في خطتها الشاملة لتنمية أراضيها وشوارعها خاصة بعد اختيارها من قبل منظمة الإيسسكو عاصمة للثقافة الإسلامية عام 2010 عن المنطقة الإفريقية.

/ /

الوطنيات

التـراث العربي
118-117

التجربة النضالية الوطنية
للأمير عبد القادر الجزائري

أ. د. حسين جمعة (*)

- تمهيد:

ثمة معنى نضالي سامٍ تشكله بعض الشخصيات في الذهن البشري؛ لما لها من ارتباط وثيق في تحرير الوطن؛ وإطلاق الرؤى والأفكار التي تدعو إلى التأمل والتدبر... فمثل هذه الشخصيات تدخل الذاكرة البشرية في رحلتها الأبدية دون استئذان؛ وتبقى خالدة فيها فكراً وممارسة. فهي سفيرة الزمن وسيرته وروح المعنى التاريخي والثقافي والعلمي والإداري، وليس غريباً إذا قلنا: إنها روح البعد الحضاري ومرآته...

ولعل هذه المعاني مجتمعة ترتبط بشخصية الأمير عبد القادر بن محيي الدين بن مصطفى الجزائري الحسني المولود في مزرعة (قيطنة) على يسار (وادي الحمام) في منطقة (معسكر)

(*) رئيس اتحاد الكتاب العرب.

بولاية (وهران) من المغرب الأوسط (الجزائـــر) فـــي (23/رجـــب/1222هـــــ) الموافـــق (مايو/أيار 1807م)[1].

فحين نفتش عن وهج حضور الموقف في مواجهة البحث عن حريـــة الجزائـــر ووحـــدة نسيجها تبرز شخصية الأمير عبد القادر مكللة بالغار على درب النضال وقد عقد عهداً مـــع الفداء... وحين نرحل باحثين عن تجليات العطاء اللامحدود للعقل العلمـــي نســـتظل بـــرؤاه الفكرية التي تتماهى في سنا ذاته الشامخة وهي تختار الانحياز إلى الشعب فالوطن فالأمة ولا سيما حين أكدت ممارسته أن القيادة أو السلطة إنما هي إرادة شعبية حرة... وأكد هذا تلـــك البيعة التي تمت له سنة (1832م). ثم إنه قام بملحمة نضالية تاريخية أوقدت شـــعلة الكفـــاح الوطني، ملحمة تخطت مفهوم الخاص إلى كونها ملحمة إنسانية في طلب الحرية، والتحـــدي الحضاري لبناء الدولة.

1 ـ الولادة والنشأة:

نشأ عبد القادر في أسرة عرفت بالعلم والثقافة والتدين وكان فيها أبوه سيداً وقوراً، وعالماً وفقيهاً تقياً؛ ورئيساً للطريقة القادرية في الجزائر، وهو ينتمي إلى سلالة الرسول الكريم، ولذا لقب بالشريف[2]... وقد تعلم عبد القادر العربية وعلومها على يديه، فنهل منه علوم الحـــديث والفقه حين كان يدرس في مدرسة (قيطنة). ولم يلبث أن انتقل معه إلى (وهران) (1821 ــ 1823م) فقرأ القرآن وعلومه وربما سافر في هذه المرحلة إلى الزيتونة بتـــونس[3]، ودرس الحديث والفقه(صحيح البخاري ومسلم)، ونهل الفلسفة من مصادرها فـــي (وهـــران) مثـــل (رسائل إخوان الصفا) و (فلسفة أرسطو ــ وإيساغوجي في المنطق، وفيثـــاغورث)، وأخـــذ العلوم عن عدد من شيوخها مثل (الإتقان في علوم القرآن) و العقائد النسفية في التوحيد، كما تلقى (الألفية في النحو)، في الوقت الذي أغرم بمؤلفات الشيخ (محيي الدين بن عربـــي)... وبذلك كله نال شهادة (حافظ).

ولما توافر للأمير العلم الشرعي والعقلي، وانتظمت لديه البلاغة والفصاحة وبدأ يضع له قدماً راسخة في الشعر عاد إلى بلدته في السابعة عشرة من عمره. ثم زوجه أبوه ابنة عمه، ثم صحبه إلى المشرق في رحلة علمية سنة (1825م)، ماراً بتونس فطرابلس وبرقة فمصر إلى الشام ولقي في دمشق ثم بغداد ثم الحجاز شـــيوخها وعلماءهـــا، وأصـــحاب الطريقـــة

(1) انظر دراسة لكتاب تحفة الزائر 167 وطائر في سماء المجد 69 والأمير عبد القادر ص 12 ــ 13 وعصر الأميـــر عبـــد القادر 155 ــ 156.

(2) نظم محمود الحمزاوي قصيدة يتحدث فيها عن نسب الشريف، انظر كتاب تحفة الزائر 297/2-229.

(3) انظر فكر الأمير عبد القادر 43.

القادرية[1]... ورجع إثر حجه بيت الله إلى الجزائر سنة (1828م) من حيث أتى برحلة عكسية...

وسرعان ما احتلت فرنسا الجزائر العاصمة في (1830/6/5م) بعد مواجهة جزائرية قوية من عدد غير قليل من القبائل وشيوخها، على حين لم يفعل الدايات والسلاطين شيئاً[2] بل استسلموا مُهطعين رؤوسهم، وكأن فرنسا قدر محتوم. وطفق والده محيي الدين يشكل ألوية المقاومة والجهاد، ويمتد نضاله إلى ولاية (وهران). وقد أخذت قوة عبد القادر البدنية ومهارته في الفروسية والقتال تتجلى بكل وضوح... فكان شجاعاً ثابت الجنان، عظيم البأس في المعارك، فضلاً عن الحنكة والحكمة وصحة العقيدة فلّقبه أبوه ــ وقيل القبائل ــ (ناصر الدين) وكان والده محيي الدين قد اعتذر عن لقب السلطان، وقبل قيادة المقاومة؛ ورضي بأن يكون تحت لواء السلطان المغربي (عبد الرحمن بن هشام)[3]. ثم أرسل السلطان ابن عمه (علي بن سليمان) ليكون أميراً على (وهران) ولكنه سرعان ما استدعاه تحت وطأة الضغط الفرنسي كما سنذكر. وهنا رشح محيي الدين بن مصطفى ابنه عبد القادر للإمارة[4].

وهكذا بدأت التجربة النضالية الحقيقية للأمير الشاب.

2 ـ التجربة النضالية الوطنية؛ (مرحلة القوة 1832 - 1839م):

عرف عبد القادر بصفات شتى جسدية وخلقية، فكان «مربوع القامة، معتدل الجسم، أبيض اللون، أسود الشعر، كث اللحية، أقنى الأنف، أشهل العينين، أضبط، يستعمل يساره لأداء ما يمكن عمله بيمينه، متواضعاً ومتئداً في مشيته، جهوري الصوت، قوي اللهجة، أجش النغم... يتصف بالبشاشة والتأدب ولين الطبع، ويفضل الابتعاد عن مظاهر التكلف والفخامة والأبّهة، ويميل إلى حياة التقشف والبداوة... يكره الجشع والإسراف... وقد يكتفي في بعض الأحيان بما يصطاده من طريدة. وهذا ساعده على اعتدال مزاجه والمحافظة على صحته وقواه العقلية»[5]. وبرز منذ يفاعته برجاحة العقل والشهامة والفروسية والبطولة التي ظهرت إبان مشاركته لوالده في تشكيل ألوية المقاومة، وقيادتها... فعقدت القبائل الجزائرية له البيعة بالإِمارة وقيادة الجيوش في (13 رجب 1248 هــ/ الموافق1832/11/21م) بايعوه على

(1) انظر عصر الأمير عبد القادر الجزائري 114 ــ 115 و 156 ــ 157.
(2) انظر عصر الأمير عبد القادر 127 ــ 131.
(3) انظر الأمير عبد القادر 21 ــ 22.
(4) انظر الأمير عبد القادر 24 ــ 26.
(5) عصر الأمير عبد القادر 180-181 وانظر فيه 182-187.

نصرة الإسلام، والذود عن الوطن[1]. ولما قبل بيعة القبائل ـ وهو كاره للسلطة ـ اختار لقب (الأمير) فراحت تدعوه (أمير المؤمنين). وجعل بيعة القبائل له أساساً لوحدتها ونهضتها، وسبيلاً إلى حرية الوطن وتقدمه، إذ قال في إحدى رسائله إلى القبائل إبان تهيئة الجو المناسب للاتفاق والتوحد: «إن قبائل كثيرة قد وافقت بالإجماع على تعييني، وانتخبتني لإدارة حكومة بلادنا... وأن تقدم حياتها وحياة أبنائها وأملاكها فداء للقضية المقدسة.. آملين أن يكون ذلك وسيلة لتوحيد المسلمين ومنع الفرقة بينهم، وتوفير الأمن والأمان». وكان قد قال في خطابه الأول: «... وقد قبلت بيعتهم وطاعتهم، كما أني قبلت هذا المنصب مع عدم ميلي إليه، مؤملاً أن يكون واسطة لجمع كلمة المسلمين ورفع النزاع والخصام من بينهم، وتأمين السبل، ومنع الأعمال المنافية للشريعة المطهرة وحماية البلاد من العدو، وإجراء الحق والعدل نحو القوي والضعيف، واعلموا أن غايتي القصوى اتحاد الملة المحمدية».

لعل ما تقدم يثبت أنه قائد يعتمر الحكمة، وينسج شرعية سلطته من الشعب الجزائري، في الوقت الذي أكد أنه يمثل تطلعاته وآماله كجمر ملتهب. ولما اختار المقاومة المسلحة لمواجهة صلف الاحتلال الفرنسي وجبروته كان يدرك أن القتال لا يقصد منه «إتلاف العباد، ولا تخريب البلاد، ولا الرغبة في الأموال، وإنما المقصود دفع الفرد والملأ إلى كلمة حق»[2].

لذلك خاض معارك شرسة دفاعاً عن وطنه وأمته، وتصدى للاحتلال الفرنسي في مواقع عدة أثارت إعجاب الأعداء قبل الأصدقاء. ولعل من بين تلك المعارك معركة (خنق النطاح الأولى والثانية) وفيها أصيب فرسه بالرصاص فمات، وتبللت ملابس فارسه بالدماء ولكنه ثبت فيها حتى حاز النصر، وفيها قال:[3]

ألم تر في خنق النطاح نطاحنا ... غداة التقينا، كم شجاع لها هوى

وأشقر تحتي، كلَّمته رماحهم ... مراراً، ولم يشكُ الجوى، بلّ وما التوى

فما ارتدّ من وقع السهام عنانه ... إلى أن أتاه الفوز يرغم من عوى

وهذه المواجهة البطولية أرغمت الفرنسيين على عقد هدنة مؤقتة لجأ إليها الجنرال الفرنسي (دي ميشيل)[4]... فعقدت معاهدة أخذت اسمه في (نوفمبر/ تشرين الثاني 1834م)... فالحكومة الفرنسية حينما أدركت إخفاق خطط قادتها في اجتثاث المقاومة، والنيل

(1) انظر كتاب تحفة الزائر 96/1 ــ 103 وكتاب وما بدلوا تبديلا 46 ــ 47 و23 و127 والأمير عبد القادر 19 ــ 23 ودراسة لكتاب تحفة الزائر 18 وعصر الأمير عبد القادر 158 ــ 160.

(2) وما بدلوا تبديلا 6.

(3) انظر كتاب تحفة الزائر 113/1 ــ وديوان الشاعر الأمير عبد القادر 49.

(4) انظر كتاب تحفة الزائر 92/1-95 و103-108 وعصر الأمير عبد القادر 160 وانظر ما بعدها 210 و217.

من عبد القادر رضخت للأمر الواقع أمام حملاته البطولية التي شنها على قواتها المدججة بالسلاح والرجال، والمحصنة في مواقعها في عدد من الولايات ولا سيما (وهران وآرزيو) فعقدت تلك المعاهدة أملاً في إحداث بلبلة في جيشه، وفي إثارة الفتنة ضده وراحت تقتنص الفرص الذهبية للانقضاض عليها وعليه.

وخاب ظنهم فالأمير كان واعياً فطناً لما يُدَبَّر له ولوطنه فشرع يستغل الزمن الذي تتيحه له المعاهدة وراح يبني دولة وطنية فتية وقوية على أسس علمية وإسلامية، دولة تتسع مساحتها لثلثي الجزائر ولا تعترف بتبعيتها لفرنسا. وبهذا كلّه أخرج الأمير عبد القادر بلاده من حالة الفوضى والجمود، والتشتت التي كانت تعاني منها... فالبنية الداخلية للمجتمع الجزائري رجعت إلى حيويتها تعاضداً وقوة في مواجهة الاحتلال الفرنسي؛ وغدا التجديد يسري في أوصال الجزائريين ليتخلوا عن الخرافات والشعوذات... ومن ثم تطورت لديهم مفاهيم تصور الدولة، ونظامها بعد أن تراخى أو جمد على يد ولاة العثمانيين عليها من قبل الآستانة. وهذا كلّه يفرض علينا أن نتحدث عن بناء الدولة ونظامها.

ـ بناء الدولة ونظامها:

حرص الأمير عبد القادر منذ البداية على أن تكون إمارته دولة ذات سيادة كاملة[1]، ما جعله يشدد على إقامة صرح سياسي وطني يتميز بروح التعاون واستقلال القرار الداخلي، لذا شَكّل مجلساً وزارياً مُصَغَّراً، فيه رئيس وزراء ونائب له ووزير للخارجية، وثلاثة وزراء حسب الحاجة، واتخذت الوزارة مدينة (معسكر) عاصمة لها. وتكونت من أصحاب العلم والفضل والخبرة، والتّقى والصدق والعدل ومحبة الوطن، لم يشهد عليهم أحد من الناس مظلمة أو ظلامة أو تقصيراً أو انحرافاً. ثم اختار الأمير للدولة شعارها الوطني الخاص وعلمها الذي يميزها وعلاقاتها الدبلوماسية مع بقية دول العالم، ووضع لها ميزانيتها ومواردها جاعلاً (الزكاة) باباً من أبواب الموارد. ومن ثم ضَرَب النقود في المحمدية، ثم قسم الدولة إلى ولايات ودوائر ثم شكل مجلس شورى يمثل المناطق القبائلية، إذ كان حريصاً على تجميع القبائل حوله، فتألف المجلس من (11) عضواً. ولا شيء أدل على هذا الشأن وذاك من قوله: «أيها الجمع الكريم سنقاتل الغزاة بيد ونبني دولتنا بيد؛ والأمر سيكون شورى بيننا»[2]. ومن ثم فالشعب هو المرجع والسند، ما يعني أنه جعله عماد الدولة، وجعل العيش الكريم أساس المواطنة أياً كانت القبائل التي اتجه إليها بالحديث[3]. وتبقى المعرفة أساس تقدم

(1) انظر الأمير عبد القادر 26 ــ 27.

(2) وما بدلوا تبديلا 31.

(3) انظر المرجع السابق 123 ــ 125.

وطنه فبنى المدارس، وأنشأ المدن الجديدة مثل مدينة (تقدمة). فالعلم والمعرفة والعمران أساس نهوض الشعوب والدول... ولا تقل عنايته بالكتب ومصادر المعارف الأخرى عن عنايته بطلاب العلم وتقديم الحوافز المشجعة لهم... فحين كان يقتني الكتب النفيسة ويضعها بين أيدي الناس، كان يقدم الجوائز السنية لمن يؤلف كتاباً أو يأتيه بكتاب[1].. . ومن ثم أدخل العلوم الحديثة والمناهج العصرية إلى دولته، وبنى المشافي، والمدارس العليا للطب...

ولم تقل عنايته بالجيش عن ذلك كله، فالجيش أسُّ الأمن والأمان لدولته؛ وهو جيش يقوم على أساس وطني يجمع القبائل كلها في صفوفه، جيش نظامي يمتلك الكفاءة القتالية والمهارة البدنية، ويحوز أحدث الأسلحة والذخائر، جيش يؤمن بالتضحية وحبّ الشهادة سبيلاً إلى العزة والمجد.

وكان يقول: «لا تكفي مقاومات هنا وهناك للحفاظ على كرامة وطننا وعزة أبنائه وتراب أرضه. لذلك ليس أمامنا سوى تأسيس دولة تقف بوجه دولة؛ وجيشاً يقف في وجه جيش»[2]. لذا شرع يعد جيشاً نظامياً مكوناً من عشرة آلاف جندي، وقسمه إلى كتائب في كل كتيبة مئة جندي، وكذلك وضع نظاماً للرتب العسكرية[3]. وقد دعمه بكل ما يحتاج إليه، فأنشأ مصانع الأسلحة والبارود، وراح يبني الأمن والأمان فأقام نظاماً متقدماً للشرطة استطاع من خلاله القضاء على الفساد والفوضى والعبث، وقُطَّاع الطرق...

وقد «حرص الأمير عبد القادر ــ دائماً ــ على إخفاء خططه الحربية والتكتم على تنظيمه العسكري وعدد قواته ونوعية أسلحته وعدته» كما اعترف به (راسلوف) الدانماركي العامل في الجيش الفرنسي عام (1841م) حين قال: «إنه من الصعب معرفة طبيعة التنظيم العسكري الذي يقوم به جيش الأمير»[4].

ولعل هذا من أهم الدروس والعبر التي تستلهم من تجربة هذا القائد التاريخي، والبطل الشعبي المحنّك الذي يتجاوز الأزمات التي تحل به، ويستجيب لمشاعر الجماعة التي يقودها، وهو يجدد حيويتها في المقاومة كلما انتقل من مكان إلى مكان، ومن زمان إلى زمان...

ولا مراء لدينا في أن الأمير عبد القادر استطاع أن يوغل في تكوين تلافيف مشروع دولة وطنية حديثة، فكراً وممارسة في وقت مبكر من القرن التاسع عشر ما يمكن أن نراها مقدمة لدولة الجزائر الحديثة، ومثالاً يحتذى لدول حديثة عدة، بعد أن كانت مجرد ولاية عثمانية

---

(1) انظر الأمير عبد القادر 28 ــ 29.

(2) وما بدلوا تبديلا 38.

(3) انظر كتاب تحفة الزائر 120/1-149 وكتاب وما بدلوا تبديلا 55 و127 وفكر الأمير عبد القادر 59-66..

(4) انظر عصر الأمير عبد القادر 219-221.

على الثغور يحكمها الباشوات (1588 ــ 1659م) والآغاوات (1659 ــ 1671م) ثم الدايات (1671 ــ 1718م). فالجزائر كانت إقطاعات موزعة بينهم في كل مرحلة، علماً أنهم كانوا يعينون من قبل السلطة العثمانية[1] في الآستانة.

ولعل ما انتهى إليه الأمير عبد القادر في بناء الدولة ــ وفي زمن قياسي ــ قد أقلق الفرنسيين فخرقوا تلك المعاهدة سنة (1835م)[2] فقام بحملات مقاومة ضدهم وهزمهم غير مرة كما هو عليه الأمر في معركة (وادي السكاك) عام (1836م)، على الرغم من أن بعض القبائل قد غدرت به ووقفت إلى جانب الفرنسيين... فالأمير عبد القادر تحلَّى بالصبر والإرادة القوية، واتصف بسرعة المبادرة، فكان مثلاً للمناضل الوطني المخلص لقضيته ورسالته ووطنه، فما إن يخرج من معركة حتى يدخل في أخرى ليلاً ونهاراً حتى لقبه الناس (أبا ليلة وأبا نهار).

وهذا كله يعزز مفهوم روح النضال والمقاومة والعزة في أبناء الأمة، ومن ثم الثقة بالنصر... فأي قوة مهما كانت عظمتها ومهما امتلكت من أدوات قتالية متطورة وفتاكة لا تستطيع أن تهزم إرادة شعب قرر الحصول على حريته واستقلال وطنه... فالقوة الصغيرة التي كان يملكها الأمير عبد القادر أثبتت وجودها في التاريخ والواقع وأبرزت فعاليتها حين حققت النصر على القوات الفرنسية المدججة بالرجال والسلاح والخبرة و... ولم يوهن عزيمتها جبن بعض العرب وخوفهم، واستسلامهم للتبعية، والذل والصغار... فعبد القادر ما هانَ ولا لان ولا ذل... بقي ثابتاً في ساح الحق والحقيقة، وكان يجمع قواته في كل مرة ويرد بقوة على توحش القوات الفرنسية، ما جعل القيادة العسكرية الفرنسية ترسل قوات جديدة لتدخل مدينة (معسكر)، وتمعن فيها تدميراً وحرقاً، انتقاماً من الأمير. وكادت النيران تبتلع المدينة لولا أن أدركها الله بعنايته فأرسل مطراً غزيراً أطفأ تلك النيران...

وبهذا كله كان مشروع بناء الدولة يضع على كاهله مسؤولية وطنية وقومية كبرى في إطار تجديد النموذج الحضاري للدولة من جهة وتأسيس حكم وطني مخلص وصادق من جهة أخرى، حكم يوازن بين متطلبات المعاصرة (الحداثة) والحفاظ على الأصالة، والتراث... فإذا كانت المرحلة التي جاء فيها الأمير مرحلة صعبة ومعقدة فإنه استطاع أن يثبت للعالم كله أنه كان رجل دولة محنكاً وقادراً على استلام المبادرة، واتخاذ القرار المناسب في زمانه ومكانه... وفي هذا المقام لا يمكن للباحث أن يتجاهل بناء الأمير لمدينة متنقلة في الخيام أطلق عليها (الزمَّالة) وجعل لها دوائر ونظاماً دقيقاً يساعد المقاتلين في اتخاذ المبادرة

(1) انظر عصر الأمير عبد القادر الجزائري 105 ــ 106 وما بعدهما.

(2) انظر كتاب تحفة الزائر 150/1-151.

والمبادهة، وتتوافر فيها عوامل الاطمئنان والأمان؛ والحياة الكريمة التــي تحتفــي بأنمــاط حضارية شتى[1].

فالفعل الإجرامي للفرنسيين في عاصمته كان يستفزه فيُغير بجيشه على القوات الفرنسية، ويحرز نصراً تلو الآخر كما هو نصر (وادي تافنة) الذي جعل فرنسا تطلب منه عقد هدنــة جديدة فكانت معاهدة (تافنة) سنة (1837م)[2].ولعل انتصاراته المتكررة تدعونا إلى التساؤل: ما الذي كان يكمن وراء ذلك كله؟ ولماذا كانت فرنسا تلجأ إلى توقيع معاهدة إثــر الأخــرى معه؟[3]

والرأي في ذلك أن مشروع المقاومة والنضال لم يكن مشروعاً خاصاً وفردياً بــالأمير وإنما كان مشروعاً وطنياً لشعب بأكمله؛ حمل الأمير أمانة قيادته، ولواء الجهاد بكل آمالــه. فإذا وَقَّع هدنة مع الفرنسيين سارع إلى استغلال الزمن لإصلاح دولته لأنه يــؤمن إيمانــاً لا يشوبه شائب بأنهم سينقضون عهدهم ومواثيقهم إذا آتتهم الفرص.

ولعل هذا الموقف وغيره يضعنا أمام مسؤولية تاريخية وحضارية في ضــرورة الحفــاظ على ما بين أيدينا وصيانته وتطويره... وعلينا إدراك حقيقة كل محتل غاز، وفهم وأهدافــه. ففرنسا كانت تعيد ترتيب أوراقها وفق دراسة واقعية لقوة المقاومة ومعرفة مواضع ضعفها، ووضع الخطط اللازمة لإسقاطها..

فأي مقاومة معاصرة يمكنها أن تواجه المشكلات ذاتها التي واجهــت مقاومــة الشــعب الجزائري بقيادة الأمير عبد القادر ما يعني أن الماضي يطلُّ على الحاضر بقوة، ومــن لــم يستوعب ذلك الماضي كتب عليه أن يقع في مآسيه. ولهذا فالتجربة النضالية الوطنية للأمير تنتصب أمامنا بوظائفها وأهدافها لتكون مثلاً حيّاً للأجيال في حال القوة والضــعف... فــأي تجربة إنما تقيم علاقة جدلية وتبادلية بين الأزمنة والأمكنة والشعوب... وحينما ندرس تجربة الأمير في حال القوة فإنها تجسد لنا المثل الأرقى، وكذلك تكون عبرة في حال الضعف لــئلا نسقط في أحوالنا المستجدة فيما يفلح فيه الأمير في مرحلة بداية النهاية.

3 ـ بداية النهاية (مرحلة الضعف 1839 ـ 1847م):

بدأ الأمير إثر معاهدة تافنة (1837م) يصلح بلاده، ويتابع إنشاء دولته الوطنيــة ولكــن فرنسا لم تحترم هذه المعاهدة كما هي عادتهــا وسياســتها إذ ســرعان مــا نقضــتها فــي

(1) انظر وما بدلو تبديلا 130-139 و145-160.

(2) انظر وما بدلوا تبديلا 55 وطائر في سماء المجد 81 ــ 82.

(3) انظر عصر الأمير عبد القادر 203 وما بعدها.

(نوفمبر/تشرين الثاني (1939م). وشرع القائد الفرنسي (بيجـو) يتبـع سياسـة الترغيـب والترهيب لوقف المقاومة، فمرة يرتكب أبشع الجرائم بحق الأطفال والنساء والشيوخ ومـرة أخرى يغري القبائل بالانقضاض على عبد القادر أو تركه وحيداً[1]....

وإذا كان (بيجو) قد نجح في سياسة العصا والجزرة مع بعض القبائل، فإنه لم ينجح مـع الأمير، ولم تنفعه سياسة القتل والتدمير المنهجي والوحشي نظراً للقدرة الحربيـة والحنكـة الكبيرة التي كان الأمير يتمتع بها.. ثم ما لبثت فرنسا أن أعـدَّت حملـة عسـكرية كبـرى وضيّقت الخناق عليه ولاسيما حين أحرقت المدن والقرى التي وقفت إلى جانبـه، فاضـطر لمغادرة الجزائر إلى المغرب، واستقبله سلطانها بادئ ذي بدء وأكرمه حتى سنة (1843م) ثم انقلب عليه بعد أن ضرب الفرنسيون (طنجة) و (موغادور) بالقنابل من البحر... فسارع إلى طرد الأمير ثم تعهد بتسليمه للفرنسيين. ومن ثم انتقلت المقاومة الوطنية إلى مرحلة جديـدة (1843 ـ 1847م)، مرحلة أخذ الوهن يسري في جسدها على الرغم من أنها حققت بعض انتصارات في هذه المرحلة مثل انتصار (سيدي إبراهيم) في (23/ 9/ 1945م)[2].

لقد أدرك الفرنسيون أنهم لم ينالوا من الأمير، ولا بد لهم من الكيد لـه عنـد السـلطان المغربي. ونجح الجنرال (بيجو) في ذلك إذ جعل السلطان يشك ـ ابتداء ـ في الأميـر ثـم صار يراه شخصية إرهابية تقود مجموعة من العصابات ولاسيما بعد قصف المدن المغربية بالقنابل ـ كما أشرنا ـ ... وعقد السلطان (عبد الرحمن) والجنرال (بيجو) اتفاقية (طنجـة) عام (1944م) نصت في بنود لها على التعاون بينهما والقضاء على الأمير... وبهذا فتحـت جبهة جديدة على المقاومة كانت مغلقة، وحوصرت المقاومة بالهجمات الفرنسية، وهجمـات السلطان المغربي. ولعل آخر معركة وقعت على الحدود بين الأشقاء المغاربـة والمقاومـة الجزائرية ما وقع في (كانون الأول/ ديسمبر 1847م) على ضفاف نهر (ملوية)[3].

ويبدو لي أن الأمير أوقف القتال بين الأخوة في العقيدة والعروبـة والـوطن[4]... فهـو مرتهن نفسه لسحر العروبة المخبوء فيها؛ ولجوهر الإيمان الخلاَّق الذي يكره الاقتتال بـين أبناء الأمة الواحدة... إنه يمنح ذاته لهذين العنصرين، دون أن يأبه لنعيق الناعقين وضـجيج المنحرفين، إذ يأبى أن يستمر في قتال إخوته في العقيدة والعروبة.. وكأني بـه قـد تـرك للتاريخ أن يبرم حكمه في هذه المسألة... كما ترك له حكمه على جرائم الفرنسـيين الـذين

(1) انظر كتاب تحفة الزائر 166/1-19- و217 و223 و254-267 و290 و297 و321.
(2) انظر طائر في سماء المجد 69 ـ 78.
(3) انظر وما بدلو تبديلا 159-160 و173-179.
(4) انظر طائر في سماء المجد 79 ـ 80.

نفذوا بكل اقتدار سياسة الأرض المحروقة في بلاده... إذاً هو بين فتنة الاقتتال مع الأشقاء المغاربة، وبين حصار فرنسي وحشي شرس يأتي على الحجر والبشر والشجر. لذا قرر الهجرة خارج الجزائر إلى بلاد الشام بعد مفاوضات صعبة، وقاسية على قائد مثله. وحين استطاع الفرنسيون أسره نتيجة خيانة بعض القوم إبّان الفتنة الظالمة التي وقعت بينه وبين المغاربة إذ ساعد العساكر المراكشية الفرنسيين في أسره. وكان الفرنسيون من قبل قد عجزوا عن النيل من الأمير؛ كما صرّح به الجنرال (بيجو) حين خاطب ضيوفه في قصره بمدينة الجزائر قائلاً: «الحرب مستمرة، ومنذ قدومي إلى الجزائر لم أحظ بانتصار واحد على الأمير عبد القادر، وجميع الخطط ـ كما ترون ـ فشلت بإنهاء الحرب، ولم تسفر مضاعفة كتائبنا عن نتيجة حاسمة، فخسائرنا المسجلة بارتفاع مستمر»(1). وقال في موضع آخر: «هل تعلمون أين تكمن قوته؟ إنها في شمس إفريقية المحرقة حيث ندرة المياه وكثبان الرمال، إنها في الصحراء؛ إنها في إيمانه بأنه صاحب حق»(2)... فحين هزم وانتهت دولته فإنما هزم بالغدر والخيانة، وكانت قناته لا تلين؛.. واقتادته بارجة فرنسية في (23/ 12/ 1947م) إلى سجون فرنسا (تولون وأمبواز)، وكان في تلك السجون يساعد المرضى الفرنسيين...

هكذا كان الأمير كان يمسح جباه الدروب المتعبة، خلال مدة نضاله التي قاربت عشرين عاماً ويجذر فيها أنموذج البطل الذي ينثر الخزامى في الجبال والوديان والسهول، بيد أن لسان حاله يقول حين اقتِيد جريحاً وغادر أرض الوطن:(3)

إن يسلب القوم العدا ... ملكي، وتُسْلمني الجموع
فالقلب بين ضلوعه ... لم تسلم القلب الضلوع
أجلي تأخر لم يكن ... يهواه ذلي والخضوع
ما سرت ـ قط ـ إلى القتا ... ل وكان من أملي الرجوع
شيم الأُلى، أنا منهم ... والأصل تتبعه الفروع

وتعدُّ هذه النهاية قاسية ومحزنة، لأن شجاعته وفروسيته ما كانت تشي بما آلت إليه مأساة الاستسلام... فإذا أيقنا بتخلي ذوي القربى عنه؛ أو خيانتهم، واستشراء الاستشهاد في رجاله

(1) وما بدلوا تبديلا 161.
(2) وما بدلوا تبديلا 161.
(3) كتاب تحفة الزائر 324/1 وطائر في سماء المجد 70-71 والأمير عبد القادر الجزائري 47-49 وانظر وما بدلوا تبديلا 180-183.

وهم يصارعون التوحش الفرنسي، حتى عجّت مدينة (الزمالة) بالأطفال والأرامل... أدركنا أن المصير الذي لقيه كان ضرورة حتمية... أما ما قيل عن خيار الانتحار فهو بعيد عن نفسيته؛ بوصفه مؤمناً يأبى أن يفعل ذلك علماً أن دينه يحرم قتل النفس، ما جعله يستسلم لقدره المحتوم، وليس له إلا الصبر والتجلّد[1]... ومن ثم نُقل إلى سجون فرنسا كما ذكرنا.

ثم قرر نابليون الثالث ترحيله إلى الآستانة سنة (1852م) بعد أن رفض الأمير المواطنة الفرنسية وكان قد خاطب آسره الذي حاول أن يغريه بالقصور وحياة الجاه والسلطان التي تليق بأمير مقابل تنازله عن شرطه في التوجه إلى عكا أو غيرها فرفض قائلاً: «إنِّي لا أقبل هذا ولو فرشت لي سهول فرنسا ومسالكها بالديباج، وها أنا بين أيديكم فافعلوا ما بدا لكم، ولا يمكن أن أترك طلب الوفاء بالعهد ما دمت حياً...» ثم تابع قائلاً: «وأما أنا فلا أرى فرنسا الآن إلا سجناً لي ولمن معي، فلا فرق عندي بين تولون وباريس»[2]. وفي هذا المقام كان يرى في فعل نابليون إنما هو خدمة لفرنسا؛ إذ خاطب ابنته قائلاً: «نابليون قام بعمل جيد خدمة لسمعة بلاده في العالم والجزائر، والأمير الذي سجن غدراً فأنصفه، فهو كالقاضي العادل الذي يقوم بواجبه، فلا فضل له فيما يفعل»[3].

ولما وصل إلى الآستانة يوم الجمعة (28/ ربيع الأول/ 1269هـ/ 1853/1/8م) أكرم السلطان عبد المجيد الأول وفادته وأنعم عليه بدار في (بورسة)[4]... فذكره في شعره، ومنه[5]:

عبد المجيد حوى مجداً وعزَّ عُلا ... وجلَّ قدراً كما قد عمَّ أنوالا

كهف الخلافة كافيها وكافلها ... من لا عهدنا له في القرن أمثالا

4 ـ قراءة في التجربة النضالية الوطنية:

ثبت لدينا أن المقاومة الوطنية لدى الأمير عبد القادر منهج حياة، وسبيل إلى بناء دولة حرة... فكان قائداً فذاً ينام على أحدوثة المجد، وقد أعدَّ الشعب الجزائري للثورة على المحتل، وإعلاء حريته وكرامته. لقد لوّن الحياة بلوحة الروح المتوثبة التي تنفر من الآلام والمحن، والظلم والقهر... وراح يسلك طريق الإخلاص والتعاون والتفاني في محبة الوطن والتضحية من أجله. فالتجربة النضالية التحررية للأمير عبد القادر تسطع بين أيدي الأجيال

(1) انظر الأمير عبد القادر الجزائري 48-49.

(2) المرجع السابق 49.

(3) انظر طائر في سماء المجد 83 وما بدلوا تبديلا 185-187..

(4) انظر كتاب تحفة الزائر 38/2-65 و82 وما بدلوا تبديلا 188-193 والأمير عبد القادر 53-54.

(5) كتاب تحفة الزائر 52.

العربية منارة لعشق الأرض، وصورة للقائد الذي يضع حرية بلاده، ووحدة أقاليمها، وبناء دولتها فوق أي منفعة شخصية أو راحة ذاتية... فأنى لكل حرّ شريف أن يهدأ له بال، أو تطمئن له نفس وهو يرى المحتل الغاصب يعيث فساداً في البلاد والعباد؟!!.

فالأمير اتبع في مقاومته ثم في بناء الدولة سياسة تستند إلى الثوابت الخلقية والدينية، ومبادئ الحقوق الإنسانية، وكان في كل ذلك يمتص الصعوبات والتحديات بحكمة وصبر واقتدار فينتصر على الحالة الصعبة المؤقتة التي تمر بها المقاومة. فالمقاومة لديه كانت من أجل نيل الاستقلال وتوحيد أبناء الأمة وفي طليعتهم من يعيش في ربوع المغرب العربي، وهو الحريص على مفهوم الأخوة بين الأشقاء، والحريص على وحدتهم الوطنية والقومية بمثل ما كان حريصاً على تقوية الروح الإسلامية الكبرى لأنه أدرك أن عجز الأمة كامن في فقدان وحدتها، وعدم تفاعلها فيما بينها...

فمسيرة الأمير الجزائري تجسد بين أيدينا روح الماضي والحاضر والمستقبل، وقد مزج البعد الأفقي للتاريخ النضالي الوطني بعمق الروح العربية الإسلامية التي ترفض المهادنة والاستسلام. وبذلك قدم لنا تجربة نضالية وطنية ورؤية قومية إسلامية قابلة للتطبيق، ثم هو القائد الذي يستقري كل حالة ويحلل أبعادها ويواجهها بعقل مفتوح، غير متسرع ولا متهور، ويتخذ من المشورة مبدأ له يوائم بين مفهوم العقل والعقيدة لفهم الواقع وتفسير مشكلاته ووضع الحلول لها...

وكان الأمير حريصاً في كل تجربة نضالية وفي كل هدنة ما مع الفرنسيين على تأكيد الإرادة الشعبية الموحدة على مجابهة العدو الفرنسي، ومحاولة التصدي للفتنة التي تتسرب إلى بعض النفوس هنا أو هناك. فالتجربة النضالية للأمير تعلن عن ذاتها بوصفها تجربة حديثة ومبكرة للمشروع النهضوي التحرري والوحدوي... ومن ثم ففكرة النضال التحرري والوحدوي تنبثق من الرؤية الصادقة والواضحة التي تفسح المجال واسعاً لقصص التضحية والبطولة بدل اجترار الخيبة والاتكاء على فعل الانتظار والترقب... لذا كان يبحث دائماً وأبداً عن جوهر استكشاف قدرات أبناء وطنه؛ ويعمل على تنمية روح المساواة بينهم وفق الجوهر الحي للعروبة والإسلام، والعقيدة الصحيحة إذ لا فرق بين عربي وعجمي، ولا بين أبيض وأسود إلا بالتقوى. ثم انفتح على العقائد الأخرى، والأجناس المتعددة ليقيم مفهوم الانتماء على أساس المواطنة الممتدة بجذورها إلى أساس الرابطة الكبرى الممثلة في الخلافة الإسلامية، فأي ضعف لها إنما هو ضعف للعرب. ومن هنا ربط بين الخلافة العثمانية بوصفها خلافة إسلامية وبين العروبة، وأي ضعف في إحداهما ضعف للأخرى[1]، وهو

(1) انظر طائر في سماء المجد 85 ـ 87.

القائل: «هي وطنكم الجزائر، والآن نعيش تحت مظلة دولة مستقلة ترتبط بالدولة العثمانية روحياً فقط، وليس داياً أو باياً، ولا باشا أو آغا»[1]. وكان يدعو إلى إمارة عربية في إطار الخلافة الإسلامية، فهو يرى أن مبدأ الاتصال والانفصال بين العرب (هوية ودولة) وبين الخلافة المركزية العثمانية مبدأ لا مندوحة عنه، ولاسيما حين أخذت الأطماع الأوروبية والروسية تتقاذفها. وهذا كله جعله يرفض أي انفصال بين مكونات الحركة الوطنية العربية والخلافة العثمانية فصاغ برنامجاً سياسياً متكاملاً معها في دمشق وبيروت وصيدا على اختلاف انتماءات أصحابها وفق ذلك التصور... وبذلك دلَّ على وعي مبكر بالمخططات الأوروبية الهادفة إلى القضاء على الخلافة العثمانية... وظل يفتش عن الوسيلة الناجعة التي تبقي الخلافة الإسلامية، ولا تضر بالعروبة والعرب؛ ما أكد أنه قائد عربي ومسلم يرفض الرغبة الفرنسية في إنشاء دولة عربية في بلاد الشام مفصولة عن الخلافة العثمانية[2] .
وستبقى ملحمته « تجربة رائدة للإسهام العربي في صنع الأحداث وتغيير الواقع، فقد جمعت بين مواجهة العدو وبناء الذات في آنٍ واحد، ووافقت بين القيم الحضارية والأحكام الدينية ومتطلبات المجتمع وحاجاته»[3]. وهو الاتجاه الذي تبناه أولاده وأسرته من بعده فانتسبوا إلى (جمعية الاتحاد والترقي)... ولكنهم نالوا من الأذى ما أضرَّ بهم، فأعدم ابنه (الأمير عمر)، ونفي آخرون منهم إلى (بورسة)[4]...

وما من أحد منا لا يذكر ما الذي فعله في بلاد الشام، وكان قد استوطن دمشق منذ عام (1856م)[5] بعد أن أمضى نحو ثلاث سنوات في (بروسة)، وكان قبل ذلك معتقلاً أسيراً في سجن (آمبواز) بمدينة (بو Pou) بإقليم اللوار جنوب فرنسا...

وحين واجه الأمير امتحاناً صعباً لم يجد سلوى له إلا التفرغ لعمل الخير والإصلاح، «مواظباً على المطالعة والتأمل»[6]. وكانت قريحته تجود بالشعر حنيناً إلى الجزائر وماضيه الزاهر ومما قاله[7]:

ودعتهم ثم انثنيت بحسرة ... تركت معالم معهدي كالبلقع

(1) انظر دما بدلوا تبديلاً 41.
(2) انظر وما بدلوا تبديلا 211.
(3) عصر الأمير عبد القادر 266.
(4) انظر طائر في سماء المجد 90 ودراسة لكتاب تحفة الزائر 7..
(5) انظر كتاب تحفة الزائر 95/2 والأمير عبد القادر 54-56.
(6) انظر عصر الأمير عبد القادر 169 وكتاب تحفة الزائر 111/2.
(7) انظر فكر الأمير عبد القادر 317 وعصر الأمير عبد القادر 170.

يا نفس قد فارقت يوم فراقهم طيب الحياة ففي البقا لا تطمعي

... فالأمير كان مثالاً للعالم الفقيه المحب للعلم ونشره، ما جعله يدرس في المدرسة (الأشرفية) والمدرسة (الحقيقية) وفي (الجامع الأموي)[1]... كان واحداً من الحريصين على المعرفة وبث الوعي في الأمة وأصالتها بوصفها أمة واحدة، أياً كانت الطوائف والمذاهب التي ينتمي إليها أبناؤها. ولا شيء أدل على هذا مما فعله إبان الفتنة بين المسلمين في جبل لبنان وبين الإخوة المسيحيين عام (1276 هـ/1860م) إذ أخمد تلك الفتنة، وأنقذ أرواح ما يزيد على (15000) من المسيحيين[2] استضافهم في منزله فصار موضع تقدير لدول ومنظمات عدة مثل روسيا وفرنسا واليونان[3] و... ومنظمة حقوق الإنسان واللجنة الدولية للصليب الأحمر. وهذا كله يثبت أنه كان رجل محبة وتسامح، ورائداً من رواد التآخي والتحاور بين الأديان فهو رجل لا يحمل غلاً على أحد أياً كانت عقيدته، أو انتماؤه... لأنه سما بحب الفضيلة والأخلاق الحسنة والعفّة المعطاء. ومن ثم فهو يرى أن العروبة جماع الوطنية الموحدة للطوائف والمذاهب، وهو ما كان قد فعله من قبل بين الجزائريين والمغاربة وحذرهم من الدهماء الجهلة. ولذلك خاطب أبناء دمشق قائلاً: «إن الأديان وفي مقدمتها الدين الإسلامي أجَلّ وأقدس من أن يكون خنجر جهالة، أو معول طيش، أو صرخات نذالة، تدوي بها أفواه الحثالة من القوم... أحذركم أن تجعلوا لشيطان الجهل فيكم نصيباً، وأن يكون له على نفوسكم سبيل»[4].

ولذلك فقد حاز الأمير وساماً إنسانياً راقياً، بوصفه أحد من عمل بمقتضى المروءة وسعة النفس، ووعي العارف العالم لبواطن الأمور، واستشعار خطر العامة على ذوي الجاه والمنزلة الرفيعة، فجهل الدهماء يجر الأوطان إلى وهاد الفتنة الطائفية والاقتتال...

ولعل هذا كله يقودنا إلى قراءة مركّزة لما قيل في انتسابه إلى الماسونية، فما اتصف به الأمير من روح التسامح والأخوة بين البشر شجع بعض كبار الماسونية على الاتصال به وزيارته مثل المارشال مانيون (1862م)، بوصفه كان يحظى بالاحترام عند الأمير... ولا شك لدينا في أن الأمير قد زار الإسكندرية فزاره بعض أعضاء محفل الأهرام الماسوني، ولم يشاركهم في أي احتفال كما ذهب إليه بعض الباحثين، على حين رأى أعضاء المحفل أنه بذلك اكتسب صفة العضوية... فأعضاء المحفل لم يحققوا المأمول منه، لأنه لم يستجب

(1) انظر كتاب تحفة الزائر 75/2 وفكر الأمير عبد القادر 34.

(2) انظر كتاب تحفة الزائر 91/2-98 والأمير عبد القادر 56-59.

(3) انظر كتاب تحفة الزائر 98/2.

(4) الأمير عبد القادر 57.

«لحضور الحفلة التي كانوا يعتزمون إقامتها تكريماً له (آب/ أوغست 1865م)»[1]، فضلاً عن أنه لم يروّج لإشاعة الماسونية بين العرب، بل قاطع كل «نشاط ماسوني، فلم يشارك في اجتماعات محفل سورية الماسوني الذي ظل يعتبره دائماً من بين أعضائه الشرفيين»[2]. فمن جهل طبيعة الرسائل التي أرسلت إليه من قيصر روسيا وأباطرة فرنسا والنمسا وألمانيا، ومن الجمعيات... بما فيها الجمعيات الماسونية نتيجة أحداث (1860م) أو من أراد الإساءة إلى التجربة النضالية الوطنية والقومية والإنسانية للأمير عبد القادر ألصق به تهمة الماسونية[3]... ونرى أن ما كان عليه من رجاحة عقل؛ ووعي معرفي، وإيمان صحيح صادق، وارتباطه بالفكر العروبي الإسلامي جعله ينأى بنفسه عن الانخراط بالمحفل الماسوني والدعوة إليه... وقد عضد موقفه هذا صدور إعلان الباب (1865م) بتكفير الماسونية[4]. فالأمير آثر السلامة بالابتعاد عنها، على الرغم من أن دعاواها الخبيثة لم تكن ظاهرة بجلاء آنذاك... فهي تلبس لبوس التآخي والتسامح والتعاون، لكنها تعمل في السر على هيمنة اليهود على العالم...

ولعل ما تقدم كله أوضح ــ بما لا يقبل الشك ــ أن الأمير عبد القادر دخل التاريخ من أوسع أبوابه، بوصفه رمزاً نضالياً للمقاومة الوطنية التي تجلَّت دفاعاً عن حقوق شعبه ووطنه وأرضه... وأنموذجاً نقياً، وصادقاً... للانتماء الوطني القومي الذي يرى العروبة جوهراً له، وهو جوهر يزدهي بانفتاحه على الروح الإسلامية الأصيلة... وصورة للطهر والنزاهة لم يتأثر بالابتزاز على حرية شعبه ووحدة أمته، حرص عليهما حرصه على ذاته ورجاله. وقد «وصفه أعداؤه من الفرنسيين ومنهم الكاتب اليميني (لويس فويو) بأنه عدو خطير... مثل كل القوى التي تحارب فرنسا... إنه تولى الصدارة بين أهله في جميع الأمور، وهو أفضل الفرسان وأبرع المحاربين وأفقه العلماء وأذكى السياسيين وأفصح الخطباء وأتقى المسلمين، وهو المنظم الأوحد...»[5].

فالأمير يعدّ مدرسة تربوية واجتماعية ومعرفية وخلقية وأدبية تهذب النفوس وتدعو إلى التعاون والتآخي، وتسهم في التكوين الثقافي والأدبي والفلسفي، فتخلق الإبداع تلو الإبداع... كان يحارب الفتنة بين قبائل الوطن الواحد بمثل ما يشن حرباً شعواء على تشتت الأمة...

---

(1) انظر عصر الأمير عبد القادر 190-191 وفكر الأمير عبد القادر 269.

(2) انظر عصر الأمير عبد القادر 190-191.

(3) انظر فكر عبد القادر 269-282.

(4) انظر عصر الأمير عبد القادر 190-191.

(5) عصر الأمير عبد القادر 266-267.

وكذلك كان حرباً ضروساً على الجهل والجهلة والشعوذة والمشعوذين، لا يقنعه إلا ما يقنع العقل والمنطق والحق...

ولذلك ستبقى تجربته النضالية الوطنية والقومية تجربة غنية بالدروس والعبر والثبات على الحق... آمن برسالته فحملها روحاً ودماً، ولم يتحول عنها في زمن التوحش الفرنسي، زمن احتلال بلاده، وفي زمن طبع بعض العرب بالجبن والخوف والمداراة الفاضحة، والتابعة لدولة الاحتلال فشرعوا يقدمون التنازلات على حساب الحقوق.

فالأمير يرتقي إلى مرتبة الضرورة في الاتباع والمحاكاة في صفاته؛ وفي ممارسته بناء دولة علمية عصرية وديمقراطية، دون أن تحيف على العقيدة والإيمان، بل تراه مكملاً لها، ولا يناقضها.

إن استقراء تاريخ التجربة النضالية الوطنية/القومية/ لعبد القادر أكدت «تلاحم العوامل الدينية والثقافية والعسكرية في وضع التصور وتنفيذ القرار. وقد استطاع الأمير أن يجمع هذه الأبعاد الثلاثة في سلوكه وثقافته وتصرفاته، وحقق بذلك كله تكامل القوة العسكرية يكمن في أنه استطاع أن يكون قائداً عسكرياً محنكاً قادراً على جمع الكلمة، ومنفتحاً على واقع مجتمعه ومقتضيات عصره»[1]. وهذا ما ظهر في خطبه ورسائله وأشعاره... فالأمير كان واحداً من أمراء السيف والقلم والبيان، بما امتاز به من بلاغة وفصاحة، وقد سخر ذلك كله لقضيته ورؤاه.

5 ـ مؤلفاته:

توافرت للأمير عبد القادر قدرة النفس والعقل واللسان وموهبة التأليف والخطابة... وترك بعض المؤلفات، منها:

1ـ المواقف (في التصوف) وهو مملوء بالحديث عن وحدة الوجود على طريقة ابن عربي. وطبع بدمشق والجزائر، وقد نفت حفيدته الأميرة بديعة نسبة الكتاب إليه[2].

2 ـ المقراض الحاد لقطع لسان منتقص دين الإسلام بالباطل والإلحاد، فالأمير يدين فيه أولئك الذين يتهجمون على الإسلام... ـ وهو منشور في كتاب (فكر الأمير عبد القادر الجزائري) لحفيدته الأميرة بديعة (صفحة 77) وما بعدها.

(1) عصر الأمير عبد القادر 265.

(2) انظر فكر الأمير عبد القادر 173-199-229 ودراسة لكتاب تحفة الزائر 143-165 وما بدلوا تبديلا 258.

3 ــ ذكرى الغافل وتنبيه العاقل ــ وهو كتاب في الحكمة والشريعة. وبه قبل في المجمع العلمي (وهو مجمع اللغة العربية ــ حالياً) في أخريات حياته، وطبع في الجزائر، وترجم عام 1856م، ثم أعيدت ترجمته عام (1877م) وعرف حينها تحت اسم (رسالة إلى الفرنسيين). وكذلك ردّت حفيدته نسبة الكتاب إلى الأمير[1].

4 ــ له ديوان شعري (نزهة الخاطر) نشره زكريا عبد الرحمن صيام بعنوان (ديوان عبد القادر الجزائري سنة 1978م). ثم نشرته مؤسسة جائزة عبد العزيز بن سعود البابطين بالكويت عام 2000م. وقد ردّت حفيدته بعض ما نُسب إليه من شعر[2].

وأياً كانت صحة نسبة المؤلفات إليه أو لغيره، فقد ترك بعض المصنفات التي دلّت على اقتدار في تصوير الواقع ورسم سياسته بأسلوب واضح ودقيق دون زيادة أو مبالغة أو غلو... فهو يقصد إلى المعنى المراد دون انحراف أو خلل واضطراب كما هو كتابه (المقراض الحاد...)[3]، أو كتابه (وشاح الكتائب)[4]، وهو ملخص القوانين العسكرية التي سنّها. وأياً كانت الآراء في كتبه النثرية فقد وقف عندها عدد من الدارسين وناقشوا قيمتها ونسبتها[5].

ـ قراءة في شعره:

إذا كان الأمير قد عقد عهده مع المجد، ووهب نفسه للبطولة، وسار في إهاب الحقيقة فإن موهبته الفطرية، وسليقته الصافية، وبلاغته الساحرة، وثقافته الواسعة، ولغته المشرقة قد أطلقت لسانه بالشعر المعبر عن ذلك كله، وكان شاعراً بمقدار ما سنح له الزمن... فجال الفكر والوجدان في المواقف العظيمة من بطولات ومعارك، وانتصارات، ولم ينس أن يتعرض لحالات القلق والاضطراب والإحجام، وقد جاشت نفسه بالأسى والحسرة. وكذلك كشف لنا الحجُب عن نسبه الشريف وسلالته العربية الأصيلة وله شيء قليل في المدح، بما فيه المدح السياسي؛ وكذلك نسج الشعر الصوفي الذي يدل على إيمان وتدين صحيحين في صميم التقشف والزهد والتطهر والتجرد من متاع الدنيا... وكان يتوجه في ذلك كله إلى الذات الإلهية أو الرسول الكريم أو بعض الصحابة كالإمام (علي)... ويصهر نفسه في شخصية المربي الناصح الحريص على مكارم الأخلاق...

---

(1) انظر دراسة لكتاب تحفة الزائر 145 والأمير عبد القادر 195.

(2) انظر دراسة لكتاب تحفة الزائر 178-179 وفكر الأمير 289.

(3) انظر الكتاب كاملاً في فكر الأمير عبد القادر 75-148.

(4) انظر الكتاب كاملاً في فكر الأمير عبد القادر 58-74.

(5) انظر الأمير عبد القادر 195-288 و339-368.

وكذلك نقل إلينا صورة ممزوجة ببريق الحقيقة الموشحة بالعاطفة الشجية، والحس الأصيل للحرقة التي تكويه، وما نسجته فروسيته لا ما نسجته المخيلة حول الشجاعة والبأس والصبر والصمود... ثم تراه يحدثنا عن مواقفه مع الآخر ومواجهة المصير المحتوم... وهذا كله لم يحجب عنه صوراً شتى من الوصف والغزل... في إطار من التشخيص الجذاب... وقد ظلت لغته قريبة المتناول لا تعقيد فيها ولا تكلف، فهي واضحة سهلة، تذوب حلاوة وعذوبة. وقد لقيت الصورة الشعرية عناية عدد من الدارسين؛ فحكموا لها أو عليها[1].

وأياً ما يكن افتراق الآراء في الحكم على أدبه عامة وشعره خاصة فقد اختار النظام التقليدي للشعر العربي وإيقاعاته، وأجال النظر في حقائقه الجوهرية الأصيلة المحكومة بمشاعره وحساسيته. وبذلك كله حاول إقامة التوازن بين العاطفة والإحساس والعقل وقدَّم لنا نماذج شعرية فيها من الأناقة في الصور ما فيها من الأفكار التي تدل على شاعر فطري موهوب يوفق بين المتشابه والمختلف والقريب والبعيد، والعام والخاص، والحقيقي والمتخيل فأثار إعجاب المتلقي، وجعله مثالاً يحتذيه...

وكان في شعره يفاجئنا في الوصول إلى غاياته بأسهل الطرائق؛ وجمال الأسلوب كقوله مفضلاً البداوة على غيرها[2]:

ما في البداوة من عيب تذم به ... إلا المروءة والإحسان بالبدر

من لم يمت عندنا بالطعن عاش مدى ... فنحن أطول خلق الله في العمر

ولذلك كله فقد ألفت كتب عدّة عنه منها:

1 ــ عبد القادر الجزائري ــ لعمار الطالبي.

2 ــ حياة الأمير عبد القادر (لأبي القاسم سعد الله).

3 ــ بطل الكفاح الأمير عبد القادر الجزائري ــ يحيى أبو عزيز

6 ـ وفاته ونقل رفاته:

كان الأمير عبد القادر ــ رحمه الله ــ خلال (27) سنة أقام فيها بدمشق مثالاً للمفكر والأديب، والزعيم السياسي والديني والاجتماعي، وصار ــ كذلك ــ مثالاً للحكمة والتقدير حتى أطفئت شعلته في (19/ رجب/ 1300هــ) الموافق (24/ 5/ 1883م) فدفن إلى جانب الشيخ محيى الدين بن عربي في منطقة الصالحية بدمشق.

---

(1) انظر الأمير عبد القادر 289-362.

(2) ديوان الشاعر الأمير عبد القادر 42.

وعلى الرغم من حبه لابن عربي لم يكن على مذهبه في وحدة الوجود، أو وحدة الأديان، فهو يؤمن باستقلالية كل دين في مبادئه وأركانه، وإن التقت الأديان في توحيد الله وعبادته[1].

ثم نُقل رفاته إلى الجزائر عام (1975م) ودفن في مقبرة الشهداء، واحتفل أبناء الجزائر وأبناء الأمة بدفنه أيما احتفال...

خاتمة:

لم تكن هذه الإطلالة على التجربة الوطنية النضالية للأمير عبد القادر مجرّد سرد تاريخي أو وصفي وإنما كانت محاولة لتحليل مواقفه على الصعيدين الداخلي الوطني/ القومي، والخارجي مع الاحتلال الفرنسي... فالأمير يرسخ في الأذهان إعادة إنتاج القائد النضالي الذي وضع نفسه في خدمة قضيته فلا يقل في ذلك عن المناضلين الثوريين في التاريخ الإنساني أمثال (غيفارا) وغيره... فحين يتذكر أبناء الأمة سيرة خالد بن الوليد ومسلمة بن عبد الملك وقتيبة بن مسلم، وعقبة بن نافع وطارق بن زياد ومحمد الفاتح، ويوسف العظمة وعمر المختار و... فإنهم يتذكرون الأمير عبد القادر الذي تربع على مسرح الأحداث مدة من الزمن الصعب، وعالج مشكلاتها الوطنية والقومية، الاجتماعية والسياسية والإدارية... فهو القائد الشعبي الموحّد لأبناء الأمة، وهو صوت وجدانهم لمعالجة الأزمات التي تواجههم، أياً كانت قسوتها.. في الوقت الذي كان عطوفاً عليهم، يتجاوب مع حاجاتهم ويسعى إلى تلبيتها...

وبناء على ما تقدم، فإن تجربة عبد القادر الجزائري ستظل مادة استلهام في الجوانب الذاتية والموضوعية؛ وستبقى شخصيته رمزاً نضالياً وطنياً وقومياً للأجيال...

(1) انظر دراسة لكتاب تحفة الزائر 172-173.

المصادر والمراجع

1 ــ الأمير عبد القادر الجزائري وأدبه ــ عبد الرزاق بن السبع ــ مؤسسة جائزة عبد العزيز بن سعود البابطين ــ الكويت ــ 2000م.
2 ــ دراسة لكتاب تحفة الزائر ــ الأميرة بديعة الحسني الجزائري ــ دمشق ــ د/تا.
3 ــ ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري ــ جمع وتحقيق الدكتور العربي وهو ــ راجعه الدكتور محمد رضوان الداية ــ مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين ــ الكويت ــ 2000م.
4 ــ طائر في سماء المجد ــ الأميرة بديعة الحسني الجزائري ــ دار الفكر ــ دمشق ــ ط1 ــ 2007م.
5 ــ عصر الأمير عبد القادر الجزائري ــ د. ناصر الدين سعيدوني ــ مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين ــ الكويت ــ 2000م.
6 ــ فكر الأمير عبد القادر الجزائري (حقائق ووثائق) ــ تأليف وتحقيق الأميرة بديعة الحسني الجزائري ــ دار الفكر ــ دمشق ــ ط1 ــ 2000م.
7 ــ كتاب تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر ــ محمد الباشا، وهو الابن الأكبر لعبد القادر ــ المطبعة التجارية ــ الإسكندرية ــ 1903م.

المواقع الالكترونية:

1 ــ إسلام أون لاين ــ نت ــ ثقافة وفن ــ عبد القادر...
2 ــ مجلة الغرباء .2004
3 ــ موقع وزارة المجاهدين الجزائرية ــ المعرفة الموسوعية الشاملة.

/ /

الأندلسيات

التـراث العربي
118-117

أثر الثقافة العربية الأندلسية في أوربا

د. علي دياب(*)

U———————————————— u

إن دراسة الحضارات البشرية ينبغي أن تكون سبيلاً إلى إبراز الوحـدة الإنسـانية، وأن الازدهار الحضاري الذي تعيشه بعض شعوب العالم اليوم ما هو إلا حصيلة الجهود المتتالية للحضارات الكبرى، التي تركت أثرها في تاريخ البشرية وتقدمها، وبالتالي فمن حق الأمـم كافة التي تعيش على وجه هذه البسيطة، أن تشارك في خيرات هذا العالم وتفيد منه، وبالتالي نستطيع القول: إن التاريخ الحضاري للشعوب جميعها قائم على التعاون والأخذ والعطاء ولا محل فيه لشعور بالاستعلاء من جانب المعطي أو بالنقص من جانب الآخذ، وانطلاقاً من هذا الفهم كان التوجه الجديد بفضل الجهود الحثيثة لعدد من البـاحثين والمـؤرخين الأوربيـين والعرب لوضع حدٍ لمراحل صعبة من التعصب والتحامل ومواجهة الفكر الآخر، ولا سـيما الحضارة العربية الإسلامية، التي دفعت الثمن غالياً بمحاربة كل ما تركته هذه الحضارة وفي مختلف مجالات الحياة، إلا أنه ولحسن الحظ قيض لهذه الحضارة رجال مخلصون، وكتـاب منصفون وخاصة من أوروبا أبانوا ما لهذه الحضارة من فضـل فـي نهضـة أوروبـا.(1)

(*) أستاذ في جامعة دمشق.

(1) أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، القلماوي سهير، وآخرون: 5-6.

«للأسف»، نلاحظ أنه في غضون العقد الأول من القرن الواحد والعشـرين، يبـدي النـاس المضللون تخوفاً من الإسلام، ووفق هذه الحالة نجد أحدهم وهو: **سيلفان غـوغينيم** يـدّعي القول:

«إذا اعترفت أوروبا بدور الإسلام في نهضتها يجب أن نفهم لماذا الإسلام بالمقابـل لـم يشارك في هذه النهضة. إذاً نحن ننكر غالباً أو لا نثّمن الماضي الأوروبي، بينمـا نتبـاهى بماضي الإسلام. الخجل والفخر يتواجهان. لايوجد ما يؤسس لحوار مثمر[(1)].

يذّكرنا هذا النص بما كتبه **شاتو بريان** فيما يخص الرحلة من باريس إلـى القـدس: «إذا كانت رعايا عمر المنطلق من القدس بعد جولة في إفريقيا والهجوم على صـقلّية وإسـبانيا وفرنسا حيث **شارل مارتل** أوقفهم، فلماذا لم تقم رعايا **فيليب الأول** بجولة في آسيا للثأر مـن سلالات عمر داخل القدس»[(2)].

نلاحظ أن هناك تماثلاً بين استشهادات كل من **شاتو بريان وسيلفان غوغينيم** على الرغم من اختلاف العصر. النقطة المشتركة بين كلا المؤلفين هي المواجهة مع العرب، بالمقابـل، نلاحظ ولحسن الحظ، أن الكثير من العقلاء أنكروا هذه الادعاءات. نذكر من بـين هـؤلاء العقلاء الذين لا مصلحة لهم سوى كشف الحقيقة الشاملة المتعلقة بالحضارة البشرية: «لجنـة عالمية مؤلفة من /56/ باحثاً (مؤرخون أوروبيون، فلاسفة ومديرون في المركـز الـوطني للبحوث العلمية) من بينهم **بربارا كاسان، آلان دوليبرا** وغيرهم، نختار مقاطع عدة من رسالة حول موضوع **سيلفان غوغينيم** نشرت مرافقةً لقائمة من الموقعين: نعم الغـرب المسـيحي مدينٌ للعالم الإسلامي».

فعمل **غوغينيم** انطلق إذاً من مفهموم العنصرية الثقافية التي تؤكد أنه في اللغة السـامية، يبرز المعنى من داخل الكلمة، من قوافي وصدى الكلمـات، بينمـا فـي اللغـة الهنديـة ــ الأوروبية، يأتي أولاً تنسيق الجملة وبناؤها النحوي، ومن خلال هذا البنـاء تـتلاءم اللغـة العربية بروعة مع الشعر، الاختلافات بين المنظومتين اللسانيتين هي تلك الاختلافات التـي تواجه أي ترجمة. إذاً لم نتفاجأ كثيراً باكتشاف أن **سيلفان غوغينيم** استوحى من نهج **رينيه مارشان** (ص 134)، المؤلف ذي الفكر القريب من التطرف اليميني لمحمد: ضد الاستقصاء (رقعة الشطرنج 2006 المذكورة في الفهرس)، ومن فرنسا المتخوفة من الإسلام: بين الجهاد وإعادة الفتح (عمر الإنسان 2002)، الذي دوّن في مكان بارز للذين وجّه الشكر إليهم. يؤكد

(1) Gouguenheim,Aristote au Mont-Saint-Michel, les racines grecques de l'Europe chrétienne,p. 371..

(2) Alain GUYOT et Roland LE HUENEN, L'itinéraire de Paris á Jérusalem de Chateaubriand, p. 371..

البيان الصادر عن اللجنة المذكورة أن هذا المسعى ليس علمياً بل هو يظهر مشروعاً إيدلوجياً للمفاهيم السياسية المرافقة وغير المقبولة [1] هناك ردات فعل أخرى لجان **لوك لزرفوازيه** أمين مكتبة **آفرانش** منذ عشرين عاماً والذي يشارك منذ عام 1986 في حماية وتثمين /199/ مخطوطة عائدة للقرون الوسطى **لمون سان ميشيل**، والتي منها معاهدات أرسطو **لجان لوك لزرفوازيه**: «إنها رواية صرفة ..... لم نعرف أبداً لثلاث مرات عن **جاك دو فونيس**، فقط ذكر اسمه في سطرين من مجمل الوقائع اللاتينية للقس **روبر دو توريجني** بين عامي 1128 و 1129، حيث ذكر بأنه قد ترجم أعمال **أرسطو**. لكن بأي حال لم يستطع الوصول إلى **مون سان ميشيل** نهاية عام 1120 مرحلة التطرف الغامض الذي بلغ أوجه مع حريق الدير من قبل سكان **أفرانش** عام 1138». [2]

كان مؤلفو «اليونان، العرب ونحن» قد أشاروا: القضية هناك: في مون سان ميشيل، طوّر أرسطو رؤية العالم الذي ارتبط بوضوح بفلسفة التاريخ **الساركوزي** وبالتلاقي مع هذه المحاور الهامة:

1 ــ تمجيد فرنسا بكامل مسيحيتها، تلك المتمثلة «بمعطف الكنيسة الطويل» الملقى على أريافنا.

2 ــ المطالب المسؤولة عن العمل الإيجابي للاستعمار ــ حيث إن العلم في جوهره أوروبي.

3ــ الرغبة بتصفية أحداث أيار 1968 بشكل نهائي، حيث نجد أنفسنا أمام هذا التناقض النموذج الذي عرفه زمننا حيث المؤلف أكثر اقتراباً من مرحلة المعتقد الفكري الرسمي.

نستذكر من هذا الذي نظم في الأيام الأولى لعملية التجديد (البعث) (26 تموز 2007) مقالة لا تنسى عن خطاب داكار وصفها كنموذج للاستقلال والشجاعة من خلال عدد من الأصوات الإعلامية [3].

يضيف المؤلفون أنفسهم: «اليونان، العرب ونحن»، نحن، مؤرخون وفلاسفة، مترابطون ونتعامل معاً مع النصوص المتعاقبة التي لا تتشابه أبداً مع أحد، لا اليونان مع العرب ولا العرب مع اللاتين ولا المسيحيون مع المسلمين ولا الشرق مع الغرب.

وبتأنٍ هم يتحاشون أماكن الذاكرة، بغداد وقرطبة كما أثينا، أكسفورد أو **مون سان ميشيل**. وفق المكان والموضع، ربطوا القضايا، غطّوا النواقص، استدركوا، كما كان قد ذكر

(1) Libération,journal n°8393.30 Avril 2008 (texte integral).

(2) Philippe Büttgen et Alii…,les Grecs, les Arabes et nous,p. 25.

(3) Ibid,p. . 25.

أيضاً **غلسون**، المسالك السرّية الخاصة بموضوع العقيدة. لقد دعموا جيداً فرضية وحدة المعرفة العربية ــ اللاتينية.

لكنهم دافعوا في الوقت نفسه عن الفرضية التي تؤكد أن هذه الوحدة لن تبرهن لا مع أكثر أو أقل (اليونان أكثر هنا، العرب أقل هناك، أو العكس) ولا مبالغة أبداً للانبعاث الجيد الذي هو خارج الموضوع نهائياً [1]

نلاحظ حالياً عودة لموجة الخوف من الإسلام في فرنسا، خاصة بعد أحداث أيلول 2001، وانطلاق النقاشات المتعلقة بالهوية الوطنية. نذكر ما قاله الكاتب الفرنسي **موريس ت. ماسشينو**: «إن أحكام قانون الوطنية متنوعة للغاية، وتختلف من عصر لآخر، ومن سياسة لأخرى، تجعل منا كفرنسيين أو غرباء، محض احتمال صرف، وبشكل تعسفي وهي نتيجة الصدفة فلا فخر بهذه الصدفة التي هي بالتعريف مجانية بشكل تام. إن إعطاء قيمة وموضوع لهذا النقاش الوطني هو مجرد احتيال».[2]

هذا البحث هو إسهام متواضع في تبيان الحقيقة التي حاول الكثير ممن أصيبوا بعمى البصر والبصيرة أن يشوهوا الصورة الصحيحة التي ينبغي أن تقدم ناصعة لكل مهتم مهما كان انتماؤه.

وتأسيساً على ما سبق سنقوم بعرض موجز لبعض العناوين الرئيسة للثقافة العربية الأندلسية وأثرها في الغرب، هذه الثقافة التي شكلت على مدار فترة من الزمن حضارة عربية إسلامية، تميزت بالعمق والشمولية والديمومة في عصور لم تكن بقية الحضارات قد تكونت، ومن هنا كان تأثيرها البين في هذه الحضارات ولا سيما الأوروبية موضوع بحثنا، وقبل الإشارة إلى القنوات أو المعابر التي استندت إليها أوروبا في انطلاقة نهضتها، وأخذها العلوم المتقدمة لدى العرب، نود التذكير بأن الاحتكاك الأول بين العرب وأوروبا كان في بلاد الشام ومصر، أثناء فتح هذه الأمصار من قبل الجيوش العربية بعد تحولها إلى الإسلام وإقصاء الروم والبيزنطيين عن هذه البلاد واستقرارهم فيها، إذ لم يترك هذا الاحتكاك أثره بشكل جلي، كما حصل في الاتصالات اللاحقة بين العرب وأوروبا ويأتي في مقدمة المعابر وأهمها الأندلس التي فتحها العرب سنة إحدى وتسعين للهجرة (710 م) وبقي العرب فيها، وأسسوا دولة قوية مرت بمراحل عدة، من حيث القوة والضعف والاتساع والتراجع، ولم ينته الوجود العربي في الأندلس بسقوط غرناطة عام (897 هـ) /1492م/ إذ استمر حتى أوائل القرن السابع عشر الميلادي من خلال الموريسكيين الذين بقوا في إسبانيا، ومن هنا نستطيع القول:

---

(1) Ibid,pp. 16- 17.
(2) Le Monde,journal n°20197, Paris 31/12/2009.17.

إن الوجود الفعلي للعرب بقي قائماً في شبه الجزيرة الإيبيرية على مدار تسعة قرون من الزمن، وهي فترة كافية لتأثير العرب في الإسبان والبرتغال، وما نود التوقف عنده هنا هو أن إسبانيا كانت معبراً انتقلت منه الحضارة العربية إلى أوروبا وأميركا، إذ استطاعت إسبانيا أن تتوسع في اتجاهين:

الأول: نحو القارة الأوروبية عندما أقامت امبراطورية ضخمة هيمنت على جزء كبير من أوروبا في ظل الأسرة النمساوية (**Casa De Los Austries**).

الثاني: نحو أمريكا التي تم اكتشافها وللمصادفات التاريخية في العام ذاته الذي سقطت فيه غرناطة في أيدي الملكين الكاثوليكيين: فرديناند الخامس ملك أرغون وإيزابيل ملكة قشتالة وليون، هذا ولم تمض سنوات على هذا الكشف حتى تمكنت إسبانيا والبرتغال من اقتسام ملك الشطر الأعظم من القارة الأمريكية من كاليفورنيا في شمال القارة إلى أرض الغاز في أقصى الجنوب، ومن الطبيعي أن يحمل الفاتحون إلى العالم الجديد ما استقر في نفوسهم من حضارة العرب عبر قرون عدة.

أما المعبر الثاني فكان جزيرة صقلية التي فتحها العرب سنة اثنتي عشرة بعد المئة الثانية للهجرة (827 م) قادمين إليها من تونس إذ كانت خاضعة يومها للدولة البيزنطية، وبقيت تحت الحكم العربي إلى أن دخلها النورمانديون سنة أربع وثمانين بعد المئة الرابعة للهجرة (1091 م) وكان التأثير المتبادل بين الحضارتين العربية والأوروبية بحدود أقل نسبياً مما كانت عليه في الأندلس، ومن صقلية تم نقل العلوم العربية إلى جنوب أوروبا ولا سيما إيطاليا وفرنسا.

أما المعبر الثالث فهو فسحة الحروب الصليبية التي امتدت نحواً من قرنين، فمنذ سنة تسعين بعد المئة الرابعة للهجرة (1097 م)، أسهمت هذه الحروب الطويلة بين العرب والأوروبيين الذين شاركوا في هذه الحروب في مزيد من التعارف وتبادل الفائدة بين الجانبين، ومع ذلك فإن على المرء ألا يبالغ كثيراً في مدى الاستفادة الحضارية التي تحققت في ظل هذه الحرب، لأن الأوربيين كانوا محاربين فقط، ولم يكن لديهم اهتمامات ثقافية ولا سيما في مجال الأدب والفلسفة، وربما تبرز هذه الاستفادة في مجال الفنون العسكرية والصناعة والتجارة وغيرهما مما ينعكس في مجال الحياة الاجتماعية.

وقبل الشروع في ذكر المجالات المختلفة التي أثرت فيها الثقافة العربية الأندلسية في نهضة الغرب وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإنه ربما كان من الحكمة التوقف عند عامل هام كان له الدور الأساسي في عملية التأثير هذه ألا وهو عامل اللغة ــ اللغة العربية ــ وما كانت تحتله من مكانة رفيعة والدور الكبير الذي قامت به في تلك الحقبة، إذ انصرف إليها

الجميع لما تمتعت به من أهمية وعلى مختلف الصعد الأدبية والفلسفية والعلمية وغيرها، وإقبال الكثيرين ولا سيما غير أبناء العربية على تعلم هذه اللغة الجديدة، يشهد عليه ألفرو القرطبي (**AL-VARO CORDOBE**) عندما خاطب أبناء الإسبان مبدياً تخوفه من انتشار العربية وتحول معظم أبناء بلده إليها، ويعرب عن تأسفه حيال ذلك فيقول في جملة ما يقول:

((إن إخواني في الدين يجدون لذة كبرى في قراءة شعر العرب وحكاياتهم، ويقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين والفلاسفة المسلمين، لا ليردوا عليها وينقضوها، وإنما لكي يكتسبوا من ذلك أسلوباً عربياً جميلاً صحيحاً. وأين تجد الآن واحداً ــ من غير رجال الدين ــ يقرأ الشروح اللاتينية التي كتبت على الأناجيل المقدسة؟ ياللحسرة! إن الموهوبين من شبان النصارى لا يعرفون اليوم إلا لغة العرب وآدابها، يؤمنون بها ويقبلون عليها بنهم، وهم ينفقون أموالاً طائلة في جمع كتبها، ويصرخون في كل مكان بان هذه الآداب جديرة بالإعجاب.

فإذا حدثتهم عن الكتب النصرانية أجابوك في ازدراء بأنها غير جديرة بأن يصرفوا إليها انتباههم. يا للألم، لقد أنسي النصارى حتى لغتهم، فلا تكاد تجد بين الألف منهم واحداً يستطيع أن يكتب إلى صاحب له كتاباً سليماً من الخطأ، فأما عن الكتابة في لغة العرب فإنك واحد منهم عدداً عظيماً يجيدونها في أسلوب منمق، بل ينظمون من الشعر العربي ما يفوق شعر العرب أنفسهم فناً وجمالاً)).[1]

ودون الخوض في مناقشة مفصلة لقول ألفرو يمكن القول: إن ذيوع اللغة العربية وانتشارها كان كسريان النار في الهشيم، أما في المناطق التي لم تصلها اللغة العربية، أو كان من الصعوبة بمكان أن يتعلم أبناؤها هذه اللغة الجديدة، فقد دفعت جودة الإنتاج المدون بها وسمّوه، الباحثين والمفكرين إلى ترجمة هذه الآثار الرائعة إلى اللغات الأخرى، ولا سيما اللاتينية وهكذا فإن ازدهار الترجمة وإقبال الطلبة والمترجمين على المؤلفات العلمية العربية الأندلسية أسهم إسهاماً قوياً وفعالاً في التأسيس للحركة الفكرية التي ظهرت في الغرب في أواخر القرون الوسطى. لقد كان حب العرب للعلم عظيماً، إذ كان جل اهتمامهم بعد استقرار فتوحاتهم ينصرف باتجاه التعليم، فعمدوا إلى نقل علوم اليونان والفرس إلى اللغة العربية، وعملوا على تأمين التعليم المجاني للناس كافة ولا سيما لأولاد الفقراء، وفي هذا الإطار يمكن للمرء أن يستشهد بقول باحثة أوربية منصفة:

((كان التعليم في العالم الإسلامي ميسراً لجميع الناس، وكان الأطفال من جميع الطبقات، يقصدون المدارس الأولية، لقاء نفقات ضئيلة جداً، وفي إسبانيا المسلمة كان التعليم مجانياً،

(1) تاريخ الفكر الأندلسي، بالنثيا: 485-486

وكانت توجد في قرطبة وحدها ثمانون مدرسة لأولاد الفقراء، وبينما كانت الغالبية العظمى من المسلمين متعلمين، كانت أوروبا بين القرنين التاسع والثاني عشر موطناً للأمية وقد بلغت نسبتها 95% وكان شارلمان ملك فرنسا العظيم أمياً، ولم يحاول تعلم القراءة والكتابة إلا وهو في سن متقدمة. حتى رجال الدين في الأديرة لم يكن بينهم غير قلة قليلة جداً، تعرف القراءة والكتابة)).[1]

كان العرب وبعد فتحهم مدينة ما، يعمدون إلى توفير **أمرين هامين** فيها: بناء مسجد وبناء مدرسة أو أكثر وفق واقع المدينة وحاجتها لهذين المعلمين، وعلى هذا الأساس كانت المدن الكبرى تضم جامعات كثيرة وفيها مكتبات عظيمة ومختبرات متطورة تساعد على البحث والتحقيق وهو ما يطلق عليه في عصرنا الحالي: البحث العلمي. ويذكر لنا المؤرخون أنه كان في إسبانيا أكثر من سبعين مكتبة عامة، وضمت مكتبة الخليفة الحكم الثاني في قرطبة ستمئة ألف كتاب، بينما لم يكن في مكتبة ملك فرنسا **شارل الحكيم** وبعد أربعمئة سنة من عهد الحكم الثاني أكثر من تسعمئة مجلد ثلثها فقط في غير اللاهوت [2] كذلك وقف المؤرخون عند تقدم العرب في مجال العمران والخدمات الاجتماعية من نظافة وغيرها وتأثيرهم في الأوروبيين في هذه الجوانب، إذ كانت كبرى المدن الأوروبية مثل باريس ولندن وغيرها تفتقر إلى القنوات والمجاري الخاصة بتصريف المياه وبالتالي لم تكن شوارعها قد رصفت بالبلاط وغيره، وبقيت على هذه الحال بعد مرور قرن على بدء النهضة الأوروبية، ومما يذكره المؤرخون أيضاً أنه لم يكن في أوروبا حدائق عامة وحمامات ويذكر أن الملكة **إيزابيل** تفخر بأنها لم تستحم في حياتها إلا مرتين يوم ولادتها ويوم زواجها عام /1459/ بينما نجد في المقابل أن إسبانيا التي كانت تحت الحكم العربي على العكس تماماً، فكانت مدنها مرصوفة بالبلاط وشوارعها مضاءة، وسويت مجاري صرف المياه أحسن تسوية، وكان يسهر على أمن المدينة ونظافتها جيش من رجال الشرطة، وتذكر لنا كتب التاريخ أنه كان يوجد في قرطبة تسعمئة حمام عام، إضافة إلى الحمامات الخاصة. كما كانت المدن جميلة أقيمت فيها الحدائق العامة، وكانت شوارعها تتجمل بأنواع الشجر المغروس على جوانبها، إضافة إلى تحلي أبناء المجتمع بكثير من الصفات الاجتماعية المحببة كعيادة المرضى ومساعدة الفقراء وغير ذلك [3]

---

(1) فضل العرب على أوروبا، هونكة زيغريد:297

(2) حضارة العرب، لوبون:459

(3) محنة العرب في الأندلس، حومد:407-408

ومن خلال ذلك يجد المرء أن فارقاً بيّناً كان بين واقع العرب في الأندلس وبين ما كـان عليه حال أوروبا، ومن هنا كان انبهار الأوروبيين بنور الحضارة العربية، إذ أقبلوا عليهـا واستفادوا منها، وذلك خلاف وضع العرب في وقتنا الحاضر، فيما لو عقد المرء مقارنة بينهم وبين الأوروبيين، إذ لم يضنّ العرب على هؤلاء الأخيرين بتقديم ماعندهم من خبرات، بـل وضعوا كل ما توصلوا إليه في مختلف فروع المعرفة تحت تصرف الغرب، ومما يؤكد هذا الكلام أن البلدان الأوروبية مثل إيطاليا وفرنسا وألمانيا وإنكلترا بدأت بإرسال بعثات علميـة إلى الأندلس، إذ وصل عدد طلبة هذه البعثات أكثر من سبعمئة طالب وطالبة سنة /312 هـ/ في عهد الخليفة **عبد الرحمن الناصر**، ويذكر المؤرخ شالبير، من بينها بعثة فرنسية برئاسـة الأميرة **إليزابيث** ابنة خال الملك **لويس السادس** ملك فرنسا [1] كما أن **فيليب** ملـك بافاريـا بعث إلى الخليفة الأموي **هشام الثالث** يستأذنه بإرسال بعثة طلابية للاطلاع علـى النهضـة العلمية في الأندلس، والاقتباس منها، وكان على رأس هذه البعثة وزير الملك **ويلمبين**، الذي سماه العرب فيما بعد وليم الأمين، وتألفت هذه البعثة من مئتين وخمسة عشر طالباً وطالبة تم توزيعهم على حواضر العلم في الأندلس، وتذكر الرواية التاريخية أن ثمانية من أفراد هـذه البعثة اعتنقوا الإسلام، ومكثوا في الأندلس، ومن هؤلاء الثمانية ثلاث فتيات تزوجن بعدد من مشاهير الأندلس [2] وفي الوقت نفسه قامت بريطانيا باستدعاء بعض العلمـاء والمهندسـين العرب الذين قاموا بتشييد أكبر جسر على نهر التايمز، وقد عرف هذا الجسر باسـم جسـر **(هليشم)** وهو تحريف لكلمة هشام، خليفة الأندلس، عرفاناً بفضله، وبما قدمه لهم من مساعدة، كما كان للمهندسين العرب فضل في إنشاء قباب الكنائس في بافاريا، ولا تزال توجـد فـي مدينة شتوتغارت الألمانية حتى يومنا هذا سقاية ماء تدعى **(أميديو)** وهو تحريف لاسم أحمد ويبدو أنه اسم المهندس العربي الذي بناها [3] ويذكر أيضاً أن ملك (إنكلترا) أرسل بعثة مـن بنات النبلاء والأشراف وفي مقدمتهن الأميرة **(دوبانت)** ابنة أخيه إلى الأندلس، ووجه معهن خطاباً إلى الخليفة الأموي يقول فيه:

(أردنا لأبنائنا اقتباس حضارتكم، لتكون بداية حسنة في اقتفاء أثركم لنشر نور العلم فـي بلادنا التي يحيط بها الجهل) ويعود **السامرائي** ليوضح أن الذي أرسل البعثة هو **ملك ويلـز**، وأن الخليفة الذي استقبلها هو هشام الثالث[4] ودون المضي بعيداً في ذكر المزيد من الأمثلة،

(1) الحياة العلمية في عصر الطوائف، البشري:533
(2) تاريخ حضارة العرب في الأندلس، السامرائي وآخرون: 376
(3) المصدر نفسه: 377
(4) المصدر نفسه: 476

لأن المراجع التاريخية والكتب التي تعرضت لهذا الموضوع تغص بالكثير وكل ما يؤكد تقدم الثقافة العربية الأندلسية وتأثيرها الواضح في الغرب وهنا نجد أنه لابد من الإشارة إلى مـــا يسمى في الدراسات التاريخية (دولة القلال) التي تشكلت في جنوبي شرقي فرنسا. (إذ نزلت مجموعة من البحارة الأندلسيين في منطقة البروفانس سنة 227 هـــ /890م/ واستقروا فـــي شمال مرسيليا في أحد المواقع الجبلية المنيعة، وبدؤوا بفتح بعض المناطق، ونظراً لنجـــاحهم فقد توارد إليهم المؤيديون من الأندلس وشمال أفريقيا، وعرفت قاعدتهم في المصادر اللاتينية باسم فراكسنتيوم (**Fraxinetum**) واستمرت هذه الدولة حتى سنة 365 هـــ /975/ شملت سلطتها مناطق في جنوبي فرنسا وشمالي إيطاليا وسويسرا) [1]

بالتأكيد فإنه كان لهذه الدولة نشاط حضاري وعلمي، نتيجة توسط موقعها الجغرافي بـــين فرنسا وإيطاليا وسويسرا وبالتالي سهولة انتقال المعارف العلمية إلى الشعوب الأوروبية.

وبعد هذا التهميد الضروري يمكن للمرء أن ينتقل إلى دراســـة تـــأثير الثقافـــة العربيـــة الأندلسية في الغرب في مجال الأدب والفلسفة. وأول ما يخطر له في هذا الجانب تأثير الشعر العربي في الشعر الغنائي الأوروبي وربما كان أول من أشار إلى هذا التأثير، الأب اليسوعي الإسباني **خوان.أندريس**، الذي «يؤكد أن قواعد التقفية التي اتبعها الشعر الشعبي إسبانيا كان أوبرفانسيا ــ وأساليب صياغة الشعر الحديثة ونظمه، إنما هي مأخوذة عن العرب، ويصدق ذلك خاصة عن الشعر البروفنسي الذي أثر بدوره في الشعر الإيطالي» [2]

وقد أدلى **أندريس** بكثير من الآراء والأحكام حول فضل العرب على الحضارة الأوروبية ومن خلال كتابه الجليل الذي أصدره في سبعة مجلدات وباللغة الإيطالية وهو (أصول كـــل الآداب وتطورها وأحوالها الراهنة) وكانت أحكامه تبدو في وقتها ضرباً من الخيال والأوهام ثم أثبتت الدراسات التي جاءت بعد قرنين من الزمن صوابها وكان الأب **خوان أندريس** من اليسوعيين الذين طردوا من إسبانيا سنة (1767م). ومع أن رد فعل البـــاحثين المعاصـــرين على آراء **خوان** كان عنيفاً، فإن البارون **فون شاك** صاحب كتاب الشعر العربي في الأندلس وصقلية يميل إلى قبول نظرية التأثير العربي في الشعر الغنائي الأوروبي، ومن ثـــم جـــاء **خوليان ريبـــرا** سنة 1912 ليحدث ضجة كبيرة في عالم الاستشراق عندما قال إن الشـــعراء البروفانسيين الفرنسيين (شعراء التروبادور) وهم أول من عالج الشعر الغنائي في أوروبا لم يفعلوا أكثر من تقليد نماذج الوشاحين والزجالين الأندلسيين الذين سبقوهم بقرنين من الـــزمن على أقل تقدير، وهكذا مضى الباحثون والمستشرقون بعد **ريبرا** يمارسون جهودهم في متابعة

(1) التاريخ الأندلسي، الحجي: 313

(2) تاريخ الفكر الأندلسي، ذكر سابقاً: 535

نظريته ومنهم أ.ر. نيكل الذي قدم في عام 1933 عملين كبيرين: الأول نشر ديـوان ابـن قزمان كاملاً بالحروف اللاتينية والثاني بحثه عن الشعر الغنائي على جانبي جبال البرينيه في حدود سنة 1100 م وكذلك قيام المستشرق الإنكليزي **س.م شتيرن** بنشـر بحـث بعنـوان: (الخرجات الإسبانية في الموشحات العبرية) إذ كان من المعـروف أن الوشـاحين اليهـود الأندلسيين كانوا مقلدين للوشاحين العرب، وبالتالي كـان مـن اليسـير أن تطبـق النتـائج المستخلصة من دراسة خرجات الموشحات العبرية على مثيلاتها العربية، لقد أدى انتشار فن التوشيح في الغرب والشرق إلى أن تتعرض الموشحة لتأثير البيئات المختلفـة، فالموشـحة الأندلسية بقيت محتفظة بميزاتها الأساسية وأهمها اعتمادها على الخرجة الأعجمية وبالتـالي فقد كان من الصعب أن تفهم إلا في بيئة أندلسية لا يصدمها ازدواج اللغة.

لقد أجمع مؤرخو الآداب الأوروبية على أن أقدم شعر غنائي عرفته أوروبا هـو الشـعر الذي نظمه شعراء التروبادور البروفانسيين (نسبة إلى بروفانس في جنوب فرنسا).

إن المتخصصين يعرفون بأنه يوجد في القصائد الإحدى عشـرة **لغيـوم** التاسـع، **ودوق آكيتين وكونت بواتييه** (1071-1127). السلسلة الأولى من الأعمال الشـعرية فـي اللغـة الغجرية والتي تحتوي على مجمل المجالات الرئيسة المشتركة، تمثّل الدليل الأساسي لجميع الشعراء الذين كتبوا لاحقاً «ما يمكن أن نطلق عليه اللهجة البروفنسية القديمة» [(1)]

فنجد عند **/جان روي/** «إن أعمال **غيوم** التاسع هي أبيات شعرية قديمة غنائيـة مكتوبـة بلغة معاصرة، ومن النادر أننا نعلم بدقة، طابع الكاتب وحياته، فلنغتـنم الفرصـة ولنقـارن الرجل وعمله على عجل، فعندما كان عمره ست عشرة سنة ورث مناطق واسعة أكثر اتساعاً من تلك التي ورثها ملك فرنسا بذاته، فقد كان وسيماً وشجاعاً مرحاً وفكهاً». [(2)]

ونستطيع أن نذكر في هذا المعرض أربعة شعراء ممن خلفوا **غيوم**، **فالأول**:

«**/سيركامو/** الذي أهدى بعض أعماله بمناسبة وفاة غيوم العاشر، ولم يكـن سـيركامو، بالطبع الشاعر المتجول الوحيد، الذي يرتاد البلاط مقدماً أجمل الأغـاني» [(3)]، **والشـاعر الثاني**: «**/جوفريه روديل/** الملقّب بالأمير سيد بلاي، حيث كان في الأرض المقدسـة عـام 1148، وفي الوقت نفسه كان على علاقة صداقة مع **هيكو السـابع لوزينيـان وألفـونس جوردان تولوز**» [(4)]، أما **الشاعر الثالث** «**/ماركابرو/** والذي كان ذا موهبة أصيلة، تدغـدغ بحيوية عقول الآخرين. نظّامو الشعر في نهاية القرن الثالث عشر يتذكرونه أيضـاً، وعلـم

(1) A.R.NYKL,La poésie Hespano-Arabe et les premiers troubadours d'Aquitaine p. 35.
(2) JEANROY,Alfred,La poésie lyrique des troubadours, T,II,p3.
(3) Ibid, p. 16
(4) Ibid, p. 17

الكائنات الذي تشكّل في العصر نفسه، يحتل فيه **ماركابرو** مكاناً كبيراً(1)، أما **الشاعر الرابع** «/**بيردافيرن**/: أعتقد أنه يمكن وضع أولى الدلالات على ردّة الفعل في اليوم الذي أعقب وفاة /**ماركابرو**/ إذ يمكن اعتباره من أوائل المجدّدين ، **بيردافيرن** كان خلفه على مدى عشر أو خمس عشرة سنة كان /**بيردافيرن**/ ابناً لبرجوازي، بالرغم من كونه شاعراً متجولاً، مثل **ماركابرو**، وقد كان عمله منتشراً في إسبانيا ونتاجه كان أقل من نتاج **ماركابرو** «عشرون قطعة» (2)

وهناك شبه إجماع من الباحثين المتخصّصين في شعر الشعراء المتجولين، على حقيقة كون هذا النوع من الشعر يحترم الإيقاع المنتظم لا ليتلى فحسب وإنما ليغنى أيضاً.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الروابط الوثيقة بين إمارة **غيوم الثامن وغيوم التاسع** الذي كان من أوائل الشعراء المتجولين في ممالك إسبانيا، لأن **غيوم الثامن** زوّج ابنته /**آنييه**/ من ملك قشتالة /**ألفونس السادس**/ الذي دفع حركة الاسترجاع الإسبانية نحو الأمام حيث استطاع أن ينتزع من العرب عام /1085/ أكبر قاعدة في الجزء الشمالي من إسبانيا المسلمة، وهي طليطلة (3)

ونعرف من حياة هذا الملك وبلاطه أنه كان متشبعاً بآثار الحضارة العربية الأندلسية باعتبارها المثل الأعلى للرقي الحضاري والثقافي. هذا وقد شارك **غيوم الثامن** في الغزوة التي قام بها النورمانديون على مملكة الثغر الأعلى (سرقسطة) واحتلوا فيها مدينة (بربشتر) العربية وذلك في سنة (1064) ويذكر لنا المؤرخ الأندلسي المعاصر **ابن حيان القرطبي** أن هؤلاء الغزاة الفرنسيين والنورمان سبوا عدداً هائلاً يقدر بعدة آلاف من نساء المدينة. (4)

وهنا يشير المؤرخون إلى أن هؤلاء القيان الأندلسيات قمن بنشر الأغاني والموسيقا العربية لا في فرنسا وحدها وإنما في سائر أوروبا التي كانت ترى في الأندلس المثل الأعلى للحضارة.

وكذلك فلا بد من الإشارة إلى **ابن حزم القرطبي** ومؤلفه الشهير (طوق الحمامة) الذي سرت أفكاره في الحب وماهيته وأنواعه ـ في الحياة العاطفية الأوروبية على نحو واسع، وخير ما يؤكد ذلك ما ذكره السيد غومس غارسيا في معرض رده على الذين أنكروا أثر العذرية العربية في الأدب الأوروبي يقول: «إن شعراء الإسلام، من بغداد إلى مرسية، أقاموا قروناً ثلاثة يتفننون بالحب العذري، ويحللونه، ويرسمون له المناهج، تلك هي الحركة التي

(1) Ibid, p. 30
(2) Ibid, p. 36

(3) دولة الإسلام في الأندلس، العصر الأول، القسم الثاني، عنان عبد الله: 677
(4) أثر العرب في الإسلام في النهضة الأوروبية، ذكر سابقاً:55

انتقلت من قرطبة إلى بروفانس (جنوب فرنسا) لتلهم البروفانسين ما سموه (بـالعلم البهـيج) والتي أوحت إلى جويدا جينزلي أستاذ (دانتي) أسلوبه العذب الجميـل، ومـع هـذا فعنـدما أخرجت مطابع فلورنسا النص الإغريقي لكلام أفلاطون، رمى الناس العرب بالحسية الجافة، ومضوا من ذلك الحين يصفونهم بذلك» [1] .

ولا ضرورة للإسهاب هنا في الرد على الذين أنكروا العذرية على العرب، فتاريخ الأدب العربي حافل بها لا يحتاج إلى إثباتات وبراهين وذلك بدءاً من عنترة بـن شـداد ومـروراً بجميل بثينة إلى ابن حزم الذي قيد الحب والأشكال المتعددة له بحلوها ومرها، هذه الأشكال التي جاء الشعر البروفانسي الأوروبي وبعد قرن من الزمن ليتعرض لها، وإن ما تضمنه هذا الشعر من تمجيد للمرأة وخضوع لها ليس له أية جذور في الشعر الغنائي الأوروبي الذي لم يعرف قبل القرن الثاني عشر الميلادي ولم يبق أمام النقاد والمؤرخين إلا أن ترد هذه الجذور إلى الأدب العربي عامة والأندلسي خاصة، والتي كان يشكل فيها غرض الغـزل جـوهره ومركز تطوره.

وهنا ينبغي أن نذكر في هذا الصدد، دعوة **/ستاندال/** حيث يقول:

«إنه تحت خيمة سوداء، كان أعرابيٌّ من البادية، يبحث عـن نمـوذج ومـوطن للحـب الحقيقي، حيث كان هناك كما في مثيلاتها من الأماكن، الوحدة والبيئة الجميلة الملائمة، اللتان قد ولّدتا أنبل المشاعر الإنسانية، حتى إنك لتجد السعادة التي تحتاجها لإلهامك، بحاجتك نفسها للشعور بها».

وأضاف **ستاندال** في فصله الثالث والخمسين:

«هاهو جميل ومعشوقته بثينة، اللذان ينتميان إلى بني عذرة، تلك القبيلـة التـي وسـمت بالحب دون القبائل العربية الأخرى، حتى أضحت طقوسها في الحب مضرب المثـل، وقـد حباهما الله بهذا الحب دون بقية المخلوقات».

ذات يوم، سأل ساهد بن عقبة، أعرابياً قائلاً له:

من أي قوم أنت؟

فأجابه الأعرابي: نحن من قوم نموت عندما نحبّ

أضاف ساهد: إذاً أنت من قبيلة بني عذرة؟

فردّ الأعرابي: نعم ورب الكعبة.

بعدها سأله ساهد: كيف يعقل أنكم تحبون هكذا؟

فأجاب الأعرابي: نساؤنا حسناوات وفتياننا يتميزون بالعفة.

---

(1) الشعر الأندلسي، غومس غارثيا: 82

وأشار المؤلف في السياق نفسه:

«ذات مرة سأل أحدهم عروة بن حزام، هل صحيح كما يقال بأنكم رجال، حظيتم بقلــوب خفّاقة بالحب؟ فأجاب عروة: إي والله، هذا صحيح، فقد عرفت في قبيلتــي ثلاثــين رجــلاً داهمهم الموت، ولم يكن وراء موتهم سوى الحب والعشق».[1]

ويمكن للباحث أن يعرض لأثر **ابن حزم** في الغرب من خلال ما أشارت إليه د. **البغدادي** في تقديمها لكتاب هوسا [2] الذي قامت بتعريبه ــ من مقارنة بين طوق الحمامة لابن حــزم ومؤلفات أخرى مثل: فن الحب **لأندريه لوشابيلان**، وكذلك فن الحــب العنيــف **لأنــدرياس كابلانوس.**

حيث ظهر هذان الكتابان في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين مــع ظهــور الشعر الغنائي الأوروبي في إسبانيا وجنوب فرنسا قبل انتقاله إلى أرجاء أوروبا الغربية، مع الإشارة إلى أن آراء كثيرين ممن تعرض لهم هوسا في كتابه: شعراء التروبادور ومجــالس الحب مثل:

سانت ديديه، ودي كابستان، وأرنودي ماري، ولابازول وغيرهم جاءت صدى وتكــراراً بشكل أو بآخر لآراء ابن حزم.

«إن مؤلف (طوق الحمامة) قد ساهم بشكل كبير في ظهور الشعر الغنائي الأوروبي. كان يقول الأستاذ آري سكيبر وهو من جامعة أمستردام حول اكتشاف طوق الحمامة لابن حــزم (994-1063)، وتمت ترجمته إلى لغات أوروبية عدة، أنه يمكن أن نعتبر هذا المؤلف رائداً للحب الرفيع في أوكسيتانيا. فمعاهدة الحب هذه لابن حزم، ومواضيع الحب في الموشــحات والخرجات، تعاني من كل مقارنة مع الشعر الروماني، ونظريات الحب للشعراء المتجــولين في الأوساط الأكاديمية، لا يسودها أي توافق عندما تدّعي الحاجة لأن تكون هناك مســاهمة موضوعية وشكلية بين شعر الحب العربي والروماني عامة وعند الشعراء المتجولين خاصة، فمن الطبيعي أن يكون للشعر العربي تأثير حقيقي على شعر الشعراء المتجولين»[3] .

لقد كان لكتاب الطوق نفوذ قوي في نشأة الشعر الغنائي الأوروبي، وهو المصدر لكثيــر من الموضوعات والمصطلحات القائمة في شعر التروبادور، ومن أول هــذه الموضــوعات تردد ذكر ما يدعى (**Cardador**) الذي يقابل في الشعر الغزلي العربي (الرقيب) وللــدوق جيوم التاسع مقطوعة في ذلك يقول فيها:

إني أنصحكم أيها الرقباء وأقول لكم:

(1) Stendhal,De l'amour, pp. 197 et 201- 202.

(2) شعراء التروبادور، ومجالس الحب، هوسا، مقدمة الترجمة

(3) NYKL, op.cit.p. 11

وليكونن من الغفلة أن تصدقوا ما أقول!

ليس هناك رقيب لا تدركه سنة من النوم بين وقت وآخر.

وبمقارنة بسيطة لهذه المقطوعة مع ما أورده ابن حزم في باب الرقيب من كتاب الطوق[1]، نجد ثمة تشابهاً كبيراً وغريباً، ومن الموضوعات الأخرى الشائعة في شعر التروبادور (**Lauzengiers**) أو الوشاة الذين يفسدون بين المحبين و (**enojos**) وهم الحساد و (**Gilos**) وهو العاذل الغيور، وكل ذلك مما هو شائع في الشعر العربي، وربما كان من أغرب ما نجده في بعض خرجات الموشحات العربية أن بعضها يستخدم اللاتينية الدارجة، كما في المثال التالي:

«يا فاتن أفاتن ــ وش انتراد ــ كندوجلش كادد».[2]

وترجمة هذه الخرجة إلى العربية وهي:

يافاتن يافاتن

ادخل حينما ينام الرقيب أو(الحاسد الغيور).

ومعنى هذا أن الشاعر العربي استخدم اللفظ نفسه الذي يستخدمه بكثرة الشعراء البروفانسيون وهو (Gilos) وفق ما كانوا ينطقون به هذه الكلمة التي تقابل في الإسبانية الحديثة (Gelos) وفي الفرنسية (jaloux) فكيف يفسر هذا التطابق؟

ليس ثمة من تفسير غير خصوصية المجتمع الأندلسي الذي كانت تتمثل فيه الصور اللغوية المختلفة للجهات اللاتينية من مختلف البلدان.

وثمة أمر أخير في معرض الحديث عن تأثير الشعر العربي الأندلسي في نشأة الشعر الغنائي الأوروبي ولا سيما شعر التروبادور، هو أن سحر الشعراء الجوالين هؤلاء، سحر دائم لم ينقطع بمرور الزمن، حتى إن دارس الشعر الحديث في القرن العشرين يستطيع تلمسه عند من سماه إليوت بالصانع الأمهر، وهو الشاعر العظيم **إزراباوند** (**Ezra pound**) شيخ إليوت نفسه. فقد فتن **باوند** بعالم التروبادور، وخلب لبه ما قرأه لشعرائهم.

وهكذا لجأ بداية إلى الترجمة طريقة فضلى للتغلغل في حساسيتهم الغريبة عن حساسية عصرهم، ووجد في هذه الترجمة سبيلاً واسعاً لتحقيق ذاته الفنية، لأنه كان في ترجماته يكثف ويحذف ويوسع ليخرج في النهاية بأعمال أصيلة.

ومضى بعد ذلك إلى الدراسة فقدم مجموعة مهمة من الدراسات التي خصصها لعدد من شعراء التروبادور وجمعها في كتاب خاص بهم حمل عنوان، روح الرومانس، وربما كان

(1) طوق الحمامة، ابن حزم: 51-53

(2) أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، ذكر سابقاً: 64

أفضل ما يلخص صنيع باوند ذكره دراسة ستيورات ماكدوغل (**Stuart McDougal**) في كتابه: إزرا باوند وتراث التروبادور،عندما لخص حصيلة تجربة الشاعر العظيم قائلاً: ((**لقد اكتسب باوند من خلال عمله مع البروفانس موضوعات وتقنيات أصبحت جزءاً هاماً من عمله ككل، فهو يمضي من الترجمات الحرفية إلى الترجمات المجددة، إلى القصائد الأصيلة التي تطور موضوعات بروفنسالية وتستخدم أشكالاً بروفنسالية**))[1] وبعبارة أخرى إن روح الشعر العربي الأندلسي ظلت ماثلة في الشعر الغربي حتى يومنا هذا، وقد أدى شعراء التروبادور الذين كانوا أول من نهل من الينبوع الأندلسي، دور الوسيط الملهم لكل من تلاهم من شعراء الغرب العظام ولا سيما **إزرا باوند**.

وإذا ما انتقل المرء إلى عالم الفلسفة والفكر، فإنه يمكن أن يشير إلى الفيلسوف **ابن رشد**، الذي قيل فيه الكثير من معظم كبار الكتاب الأوروبيين المهتمين بهذا الجانب، ففيه يقول **خوان فيرنيت**: (إذا كان القرن الحادي عشر (5 هـ في الأندلس) هو عصر كبار علماء الفلك فإن القرن الثاني عشر [6 هـ] كان بالدرجة الأولى عصر الأطباء والفلاسفة وقد برع **ابن رشد** في كلا المجالين، وبلغ من تأثير أعماله في الغرب، حد أن اعتقد العالم الغربي، في القرن الخامس عشر [9 هـ] أن نور المعرفة لم يكن يصدر من المشرق، بل من الأندلس، وقد أورد الشاعر الإيطالي دانتي ذكره (الجحيم، الأنشودة الرابعة، 144) مقروناً بتقريظ، [وشاهدت] ابن رشد الذي ألف الشرح الكبير ....)[2].

ويضيف المؤلف نفسه:

(ولعل **ابن رشد** (520 ـ 595هـ/1126ـ1198م) وهو الأندلسي الذي كان له أكبر تأثير في الفكر الإنساني عبر التاريخ، كان حفيداً لقاض من قرطبة (ومن هنا جاء لقب «الحفيد» الذي يطلق عليه أحياناً) لم يقيض له أن يعرفه أو يلتقي به (ت 520هـ/1126م). كان أبوه قاضياً أيضاً وحثه على الاستماع إلى الدروس التي كان يلقيها كبار أساتذة عصره ... ولابد أنه كان على ذاكرة متميزة، لأن كاتبي سيرته يؤكدون أنه لم يكن يحفظ القرآن فقط عن ظهر قلب، بل أيضاً الكتاب الفقهي المعروف باسم (الموطّأ) ولا بد أنه في قراءته النصوص الكلاسيكية، قد استظهر قسماً منها، كلمة كلمة، وفق ما يتراءى لنا في بعض شروحه لأرسطو).[3]

(1) الموقف الأدبي، عدد رقم 109 أيار1980:مقال بعنوان: الشعر العربي والبروفنسالي ـ إزرا باوند:187

(2) فضل الأندلس على ثقافة الغرب، فيرنيه: 75

(3) المصدر نفسه:76-77

هذا ويذكر السيد **بلقاسم مولود** في بحث له قدمه لندوة الثقافة العربيــة الإســبانية عبــر التاريخ في دمشق 1990:

(أن الأستاذ الكبير **بلانبيلافسكي** رئيس قسم الدراسات الإسلامية في جامعة وارسو قد قال لهم أثناء انعقاد الملتقى العاشر للفكر الإسلامي في عنابة بالجزائر عــام 1976: [إن كتــاب «الكليات في الطب **لابن رشد**» كان يدرس في جامعة كراكوفيــا (**CRACOVI**) مســقط رأس البابا الحالي ــ حتى القرن الثامن عشر] وأضاف السيد **مولود** أيضاً إن الأستاذ **هيرمان لاي** الأستاذ بجامعة **هومبولدت** في برلين قال لهم:«إن نفس الكتاب كان يدرس في جامعة يينا (**JENA**) في ألمانيا حتى بداية القرن التاسع عشر). [1]

كما أن الفليسوف الفرنسي **إرنست رينان** يذكر في مؤلف له عن ابن رشد:

(أنه عندما قرر الملك **لويس الحادي عشر** تنظيم التعليم الفلســفي ســنة /1473/ كــان المذهب الذي أوصى به هو مذهب **أرسطو وابن رشد**). [2]

ولعل ما سبق يدلل بوضوح على أهمية ابن رشد وإنتاجه القيم الذي كان أساســاً لتعلــيم الأجيال الأوروبية في الفلسفة والطب وبقية العلوم.

وقد أدت مدرسة مترجمي طليطلة دوراً مهماً في هذا المجال إذ كانت المركز الذي انتقلت عن طريقه الفلسفة العربية إلى أوروبا، وفي هذه المدرسة أتم **ميخائيل الإســكتلندي** ترجمــة كتب **ابن رشد** إلى اللاتينية وكان أول من عرّف علماء الأمم اللاتينية **بــابن رشــد**، وفــي طليطلة أيضاً شرع **هرمان** الألماني بترجمة مؤلفات ابن رشد إلى اللاتينيــة مــرة أخــرى، ويذكر بالنثيا في كتابه المشهور (إن هذه الترجمات حافلة بالعيوب والأخطاء، لأن الترجمــة تمت فيها على مرحلتين: من العربية إلى عجمية الأندلس، ومن هذه إلى اللاتينية)[3] وهنا لا يمكننا نسيان الدور الكبير الذي قام به **رايموند** (1126 ــ 1152) أسقف طلطيلــة وكبيــر مستشاري ملوك قشتالة في إدخال النصوص العربية في دوائر الدراسة الغربية.[4].

أما في مجال علم الفلك فيمكن الاكتفاء بمثال واحد أورده **تودوروف** فــي كتابــه (فــتح أمريكا) وهو أن كولومبوس قد استفاد في رحلاته الاستكشافية من معلومات فلكية استقاها من بعض العلماء العرب إذ كان هناك اعتقاد سائد في عصره وهو أن الأرض كروية، وإن لــم يكن هناك دليل يؤكد ذلك، وقد استند **كولومبس** إلى رأي **الفرغاني** الفلكي العربي الذي ألف

---

(1) الثقافة العربية الإسبانية عبر التاريخ: 182

(2) ابن رشد والرشدية، إرنست رينان:245

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ذكر سابقاً: 367 ــ 368

(4) المصدر نفسه: 537

كتاب (المدخل إلى علم هيئة الأفلاك) وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية قبل ظهور **كولومبس** وتفكيره في رحلته بحوالي ثلاثمئة عام، كما يشير في كتابه بشكل صحيح إلى حد ما إلى طول دائرة الأرض، وعندما ترجم **كولومبس** طول الأميال البحرية العربية والتي تكون أطول بنحو الثلث من الأميال البحرية الإيطالية المألوفة لديه وجد انه يستطيع القيام بهذه الرحلة، كما أنه استفاد من علم الفلك العربي عندما حوصر من قبل الهنود الحمر على ساحل جامايكا مدة ثمانية أشهر، ولم يعد بإمكانه إقناع الهنود بأن يزودوه بالإمدادات دون أن يضطر إلى دفع مقابل لهم، ولذا فإنه يهددهم بسرقة القمر منهم، وذلك عندما عرف بقرب وقوع خسوفه، وفي مساء 29 شباط 1504 يبدأ في تنفيذ تهديده أمام أعين زعماء الهنود التي اجتاحها الرعب ويحقق كولومبس نجاحاً فورياً [1] كما تنبغي الإشارة هنا إلى **أبي محمد البتاني** الذي يعد من أشهر الفلكيين العرب، كما كانت الجغرافية العربية مهمة جداً، إذ شكل بعضها الأساس لدراسة هذا العلم في أوروبا ويأتي في مقدمة الجغرافيين العرب **الأصطخري والإدريسي والقزويني وياقوت الحموي**.

وفي مجال العلوم التطبيقية كان العرب سباقين في استعمالهم لنظام الترقيم بدلاً من حساب الجمل الذي كان سائداً في العصور القديمة، فقد اطلع العرب على حساب الهنود، وأخذوا عنهم نظام الترقيم، إذ كان لديهم أشكال مختلفة للأرقام، فاختاروا منها سلسلتين، عرفت إحداهما بالأرقام الهندية، وهي المستعملة في البلاد العربية، وعرفت الثانية بالأرقام الغبارية: وهي المستعملة في بلاد المغرب العربي، وكانت سائدة في الأندلس العربية، ومنها انتقلت إلى أوروبا وتعرف هناك باسم الأرقام العربية وهي مرتبة على أساس الزوايا فرقم 1 يتضمن زاوية حادة ورقم 2 زاويتين ورقم 3 ثلاث زوايا وهكذا دواليك، أما الأصل في تسميتها غبارية فهو أن الهنود كانوا ينثرون غباراً على لوح من الخشب ويرسمون عليه الأرقام.

ويعود الفضل في نشر هذه الأرقام واستعمالها إلى العالم العربي المشهور **محمد بن موسى الخوارزمي**، وهو أول من ذكرها في مؤلفاته، وكتبه في الحساب، وقد نقل كتابه في الحساب إلى اللاتينية وظل مرجعاً للعلماء الحاسبين، كما بقي علم الحساب نفسه قروناً معروفاً باسم الغوريثمي نسبة إلى عالمنا العربي، ويرجع الفضل للعرب أيضاً في ابتكار الصفر حيث كان الهنود يستخدمون الفراغ للدلالة على الصفر ومن ثم استعمله الإفرنج متطوراً إلى (**Chiffre**) ومن ثم (**zero**) وكذلك ابتكر العرب علامة الكسر العشري والنسب العددية والهندسية وغيرها[2]، وفي هذا الإطار يشار أيضاً إلى اكتشاف العرب

(1) فتح أميركا، مسألة الآخر، تودوروف: 25-36

(2) أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، ذكر سابقاً: 216-217.

للجبر، وإن كانت أصوله معروفة منذ زمن طويل، فهم أي العرب الذين حولوا علم الجبر تحويلاً تاماً وإليهم يرجع الفضل في تطبيقه على علم الهندسة ومثالنا على ذلك الكتاب الذي ألفه محمد بن موسى موطأ بأمر من الخليفة المأمون، وهذا الكتاب الذي اقتبس منه الأوربيون فيما بعد معارفهم الأولى لعلم الجبر.[1]

وفي مجال الطب قدم الأندلسيون للإنسانية عامة والغرب خاصة الكثير وكانت لهم جهود وإنجازات علمية قيمة دفعت بالطب إلى الأمام وكان شغفهم بالطب كبيراً، يقول أبو القاسم خلف بن فرج الألبيري المعروف بالسميسر في الطب والأطباء:

كل علم ما خلا الشرع وعلم الطب باطل
غير أن الأول الطب على رأي الأوائل
هل تمام الشرع إلا أن يكون الجسم عامل؟

وقال:

العلم علمان علم الـ أديان والأبدان
ما الطب للدين إلا كالروح للجثمان
هل الشريعة إلا بصحة الأبدان[2]

وقد عرفت المدن الأندلسية المختلفة أطباء عدة ونذكر منهم ابن وافد الطليطلي (398 ــ 460هــ/1007ــ1067م) إذ عكف على دراسة كتب **جالينوس** حتى وعاها ومن ثم درس كتب **أرسطاطاليس** وغيره من فلاسفة اليونان، وكان نبوغه منصباً على دراسة الأدوية ومعرفة خصائصها وانكب على إجراء التجارب لأنواع مختلفة من النباتات لمعرفة ميزاتها الطبية والعلاجية وله كتب متعددة في الطب والصيدلة وفيه يقول المقري:

(مصنف الأدوية المفردة، آية الله تعالى في الطب وغيره .وله غرائب مشهورة في الإبراء من الأمراض الصعبة والعلل المخوفة بأيسر علاج وأقربه).[3]

وقد عرف ابن وافد لدى الأوروبيين **بابن ويفيت** لشهرته العلمية ومكانته الاجتماعية وكان بارعاً في طب العيون أيضاً. وعند الحديث عن الطب لا بد من ذكر ابن سينا الذي سمي بالرئيس، وكان أول من جعل الأدوية حبوباً ولبسها بالسكر ليسهل تناولها، وهو أول من لاحظ أن السرطان الموضعي هو عبارة عن مرض بالسرطان للعضو، وقد اهتم بالمعالجة

(1) حضارة العرب، ذكر سابقاً: 480.
(2) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، القسم الأول ــ المجلد الثاني، ابن بسام: 892.
(3) نفح الطيب، المقري 377/3.

النفسية بالإضافة إلى العلاج بالأدوية. وكذلك ابن النفيس الذي كان أول من اكتشف الدورة الدموية وأكد وجودها، وابن زهير الإشبيلي الذي اكتشف حشرة الجرب وهو أول من شخص أمراض الالتهابات الجلدية، **وأبو القاسم الزهراوي** الذي ابتدع الخياطات الجراحية، واستخدم الخطاف لاستئصال الزوائد الأنفية.

وقد تم تأسيس أول صيدلية في عهد أبي جعفر المنصور في القرن الثامن الميلادي وظل تأثير العرب في الغرب في الصيدلة قائماً حتى القرن التاسع عشر، وإن اكتشاف طريقة التخدير الشامل تعود إلى العرب، وبذلك خالفوا الهنود والرومان واليونان الذي كانوا يسكرون المريض لتخفيف آلامه. أما علم البصريات فيعد بحق علماً عربياً لأن العرب هم أول من اهتم بطب العيون ويعد كتاب حنين إسحق أول كتاب لطب العيون.

وبالمحصلة يمكن القول:

إن كثيراً من المكتشفات والاختراعات التي تنسب ظلماً وخطأ إلى الإنكليز والفرنسيين هي مكتشفات ومخترعات عربية، لقد أخذ العرب من اليونان مثلما أخذ طاليس وفيثاغورث من الحضارتين البابلية والمصرية، إلا أن العرب لم يقتصر دورهم على نقل الحضارة اليونانية ونشرها، وإنما قاموا بتطوير هذه المعارف وقدموا أهم أثمن الهدايا للغرب الأوروبي ألا وهي: طريقة البحث العلمي المنطقي، الذي سمح للغرب بمعرفة علم الحياة والطبيعة، فالعرب هم الذين أسسوا المناهج التجريبية في الطب والكيمياء وغيرها.

وهكذا يتضح ذلك الإسهام الحضاري العظيم الذي قدمته الحضارة العربية للحضارة الإنسانية وفي ذلك رد موضوعي على أولئك الذين أرادوا النيل من التراث العربي وربما كان من حسن حظ العرب أنه وجد في الغرب من أنصف هذه الحضارة من أمثال جوزيف ماك كيب الذي تحدث عن إنجازات العرب ومكتشفاتهم فقال:

(إن هذه الأخبار وإن كانت مختصرة جداً، فإنها كافية للدلالة على أن عرب الأندلس هم الذين وضعوا فاتحة هذه المدنية الجديدة في أهم نواحيها).[1]

وصفوة القول: إن الثقافة العربية الأندلسية المتعددة والمتنوعة بتأثيرها، قد توسطت ما بين الوطن العربي وأوروبا تنشر المعرفة في أنحاء أوروبا كافة، ممهدة بذلك الطريق أمام النهضة الغربية، وذلك جد طبيعي لأن فكرة الحضارة الإنسانية هي نتاج المسعى الإنساني في العصور كلها، ولذا فإن هذه الحضارة لا يمكن بالتالي أن يدعيها شرق أو غرب، شمال أو جنوب.

(1) حضارة العرب في إسبانيا، ماك كيب:56.

وفي النهاية أود أن أختم بحثي مذكراً **سيلفان غوغنيم** ومن على شاكلته، ممن أعمى بصرهم وبصيرتهم، حقدهم وخوفهم من حضارة العرب سابقاً، ومما يمكن أن تؤول إليه مستقبلاً بمقولة مونتسكيو: ((لو كنت أعرف شيئاً مفيداً لوطني، وفي الوقت نفسه يضر بالآخرين، فلن أقترحه لأميري لأنني إنسان قبل أن أكون فرنسياً، أو لأني بالضرورة إنسان وبالتالي لم أكن فرنسياً إلا بالصدفة، ولو كنت أذكر شيئاً يعود عليّ بالنفع لكنه مجحف بحق عائلتي، فسينبذه عقلي، ولو كان ما أعرفه مفيداً لعائلتي لكنه لا ينفع وطني فسوف أسعى لنسيانه، ولو كنت أعرف شيئاً مفيداً لوطني لكنه ليس مفيداً لمجتمعي الأوروبي، أو أنه نافع لأوروبا، ويضر البشرية فسوف أدرجه تحت وصف الجريمة.

ويمكننا استخصار كلام **أرسطو** عن الصداقة الطبيعية بين الأشخاص حيث موضوع الشخص بحسب تعريف **روسو** أنه نفور من رؤية الآخرين، أو حتى مشروع السلام الخالد الواضح والصريح في فكر المجتمع البشري العالمي.

من جهة أخرى، فإشارة لتحليلات **ماركس** التي تشكل وجهة نظر مفيدة للتفكير، فمن غير المقصود تعزيز الإيثار ضد الأنانية أو الأنانية ضد الإيثار.

لكن وتحت أي ظرف يمكن أن ينتج التناقض بين مصالح المجموعة ومصالح الفرد، هذا الاقتراب الموروث والتاريخي ، يقترن بالوعي الفلسفي البشري، ويسهل فهم الحياة البشرية وتعريف الوضع كفاعل وناقد.

مثل هذا التفكير، يدعو كل منا كما لو كان مواطناً في الكون، أن يسعى للتدليل بها من خلال الأحداث الأخيرة ضد العنصرية وكراهية الأجانب والتي تميل لحصر الأفراد في الحدود الضيقة للأنانية والحركة)).(1)

---

(1) Montesquieu,Mes pensées, page. 855

مصادر البحث ومراجعه

آ ـ في العربية

ــ أثر العرب و الإسلام في النهضة الأوروبية، القلماوي، سهير وآخرون، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، 1970.
ــ تاريخ الفكر الأندلسي، بالنثيا آنخل غونثالث، ترجمة د. حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1955.
ــ تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، السامرائي، خليل وآخرون، جامعة الموصل، 1987.
ــ التاريخ الأندلسي 2، عبد الرحمن الحجي، دار القلم، دمشق ــ بيروت 1981.
ــ حضارة العرب، لوبون غوستاف، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي 1945.
ــ الحياة العلمية في عهد الطوائف، البشري، سعد، الرياض 1993.
ــ دولة الإسلام في الأندلس 3، العصر الأول ــ القسم الثاني، عنان محمد عبد الله، مكتبة الخانجي، القاهرة 1988.
ــ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1978-1979.
ــ ابن رشد والرشدية، رينان إرنست، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1957.
ــ شعراء التروبادور ومجالس الحب، هوسا، جاك لافيت، ترجمة د. مريم البغدادي، دار تهامة جدة 1981.
ــ الشعر الأندلسي، غومس غارسيا، ترجمة د. حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية (د.ت).
ــ فتح أميركا ــ مسألة الآخر، تودوروف، تزفيتان، ترجمة بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة 1992.
ــ طوق الحمامة في الألفة والآلاف ابن حزم، تحقيق حسن كامل الصيرفي وتقديم إبراهيم الأبياري، مطبعة الاستقامة، القاهرة 1964.
ــ فضل العرب على أوروبا، هونكة زيغريد، تعريب د. فؤاد حسين علي، دار النهضة العربية في مصر، 1964.
ــ فضل الأندلس على ثقافة الغرب، فيرنيت خوان، ترجمة نهاد رضا وتقديم فاضل السباعي، إشبيلية للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق 1997.
ــ محنة العرب في الأندلس2، حومد أسعد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1988.
ــ حضارة العرب في الأندلس، ماك كيب جوزيف، ترجمة د. تقي الدين الهلالي، بغداد 1950.

ــ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقّري تحقيق د. إحسان عباس، دار صـــادر بيــروت 1968.
ــ الثقافة العربية ــ الإسبانية عبر التاريخ ــ دراسات وأبحاث، وزارة الثقافة دمشق، 1991.
ــ الموقف الأدبي عدد رقم 109، أيار دمشق 1980.

ب ـ في الفرنسية

_ BüTTGEN, Phillippe et alii, Les Grecs, Les Arabes et nous; Enquête sur l'Islamophobie savante, Fayard, France 2009.
_ GOUGUENHEIM. Sylvain, Aristote au Mont-Saint-Michel, Les raciness grecques de l'Europe Chrétienne, «L'Univers Historique», Ed. Seuil, Paris 2008.
_GUYOT, Alain, et LE HUENEN, Roland, L'Itinéraire de Paris á jérusalem de CHATEAUBRIAND, L'Invention du voyage romantique, Presse de l'Université, Paris-Sorbonne, DL2006.
_ JEANROY, Alfred, La poésie lyrique des troubadours, Tom 1 ,II, Edition HENRI DIDIER, Paris 1934.
_ MONTESQUIEU, Charles, Mes Pensées, Coll. L'intégrale, Edition du Seuil, Paris 1964.
_NYKL Aloïs Ricgard, La Posésie Hespano-Arabe et les premiers Troubadours d'Aquitaine, Traduit de l'anglais par Maïca Sanconie, Carrefour Ventadour pour l'édition Francaise, Moustier Ventadour, France 2005.
_ STANDHAL, De l'Amour, Editions Gallimard, Paris 1980.
_ Le Monde, journal, n°20197, p. 17, Paris 31/12/2009.
_ Libération,journal n°8393.30 Paris 30/04/2008.

/ /

التراث العربي
118-117

محمد بن الحسين الطبني

د. أحمد عبد القادر صلاحية(*)

المقدمة:

لقد كان للوافدين إلى الأندلس أثر مهم في تشكيل الحياة الاجتماعية وتسريع الحركة الأدبية وتوسيع الحلقة العلمية، بما كانوا يحملون معهم من كتب متنوعة ودواوين مشرقية، وبما كانوا يحملون في صدورهم من علم وإبداع.

وقد اقتصر اهتمام أكثر الدارسين المحدثين لأدب الأندلس وحضارتها على نفر قليل من هؤلاء الوافدين إلى الأندلس، ولاسيما المغني زرياب والعالميْن أبي علي القالي وصاعد البغدادي، مع أن الطارئين على الأندلس عدد كبير متنوعو الاختصاص والإبداع والفنون.

وقد خصص كتّاب التراجم فصولاً كثيرة في كتبهم للوافدين إلى الأندلس وأفرد ابن بسّام الشنتريني (ت542هـ) الجزء السابع من كتابه «الذخيرة في محاسن أهل هذه الجزيرة» كلّه لهم، وكذلك جعل شهاب الدين المقّري الباب السادس من كتابه «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب» كلّه لهم وأشار في مقدمته إلى أن المرء لا يستطيع حصر «الأعيان منهم فضلاً عن غيرهم»[1].

(*) أستاذ مساعد في كلية الآداب ــ جامعة البعث.

(1) نفح الطيب: 5/3.

وسبق لكاتب هذه السطور أن نبّه على هذا الجانب المهم «من التاريخ الأدبي الأندلسي، وهو أدب الوافدين إلى الأندلس وأثره في الحركة الشعرية الأندلسية»[1]، في مقدمة نشري لما تبقّى من شعر أحد أكبر الوافدين إلى الأندلس وهو المهنّد البغدادي (ت390هـ).

وها أنذا أشرع في نشر ما تبقّى من شعر رسيله محمد بن الحسين الطبني وهو من كبار الشعراء المرتحلين إلى الأندلس والمقيمين فيها أيضاً في عصرها الذهبي في القرن الرابع الهجري بل إن ابن بشكوال (ت578هـ) يرى أنه «**لم يصل إلى الأندلس أشعر منه**»[2].

وعلى هذا لا نكاد نجد للطبني في العصر الحديث أية دراسة خاصة به أو مفردة له ولا ترجمة وافية في كل ما رجعت إليه، وأطول ترجمة له لا تزيد على صُفيحة واحدة نجدها في كتاب «تاريخ الأدب العربي» للمرحوم الدكتور عمر فروخ الذي يتوهم بأن الطبني شاعر الحاجب المنصور فحسب، مع أن الطبني عاصر أربعة من الحكام الأندلسيين ويخطئ في زمن حكم الحاجب المنصور فينصّ بأن الطبني «انتقل إلى الأندلس سنة 331 (942م) وافداً على المنصور بن أبي عامر»!![3].

لأن هذا الزمن هو ضمن مدة حكم الخليفة الأندلسي الأول عبد الرحمن الناصر لدين الله الذي حكم من (300-350هـ)، ثم حكم بعد ذلك ابنه الخليفة الحكم المستنصر بالله (350-366م) ثم تغلب على الحُكْم واستولى عليه الحاجب المنصور الذي حكم من (367-392هـ) ثم ورث الحُكْم والحجابة عنه ابنه عبد الملك وتلقّب بالحاجب المظفر وحكم من (392-399هـ).

وشبيه بهذا الوهم ما نراه في ترجمة الطبني القصيرة في «معجم الحضارة الأندلسية» فقد ذُكر أنه «قدم الأندلس من طبنة في بلاد المغرب سنة إحدى وثلاثين وثلاثمئة في أيام الحكم المستنصر»[4]!!، وكُنّي بأبي مضر[5] كما كناه -خطأً- ابن سعيد (ت685هـ)، ونُقلت أغلب معلومات الترجمة عن كتاب المغرب في حلى المغرب ووُثق في الهامش بجذوة المقتبس والصلة[6]، وما سوى ترجمة د. فروخ للطبني فهي ترجمات قصار ناقصات علم وخبر،

(1) انظر بحث: المهند البغدادي- مجلة جامعة البعث – (قيد النشر).

(2) الصلة: 594.

(3) تاريخ الأدب العربي: 323/4.

(4) معجم الحضارة الأندلسية: 46.

(5) وكذلك الأمر في معجم الشعراء الأندلسيين والمغاربة وأردف بقوله: «كان في أيام الحكم المستنصر الأموي المستولي على الأندلس!!» ص351.

(6) المرجع نفسه: 46، وكذلك الأمر في موسوعة شعراء الأندلس: 289. إذ ينقل صاحبها عن المغرب في حلى المغرب ويوثق بكتاب التشبيهات من شعر أهل الأندلس!!.

فجميعها يشير إلى أنه شاعر حاكم أندلسي واحد أو اثنين[1]، مع أنه عاصر أربعة منهم -كما وضحت آنفاً- وكان شاعراً مقدماً لثلاثة منهم، فضلاً عن اقتصار بعض هذه الترجمات على ذكر اسمه وحسب[2]، وقد يكون ذلك عائداً إلى العجلة واعتماد أغلبهـا مصـدراً واحـداً أو مصدرين من مصادر ترجمته فحسب، وأن مصادر ترجمة الطبني قصار ومختصرات أيضاً، ولا بد من الاعتماد على جمهرة كبيرة منها لتكوين صورة واضحة صحيحة عن حياته.

وهذا ما قمت به في الصفحات التالية، فقد بذلت جهدي وإن كان مقلاً في سـبيل تقصّـي مصادر هذا الشاعر المفلق المجهول في عصرنا والمشهور في عصره الذي عدّه ابن بشكوال أشعر الوافدين إلى الأندلس.

حياته

اسمه ونسبه وكنيته:

هو محمد بن الحسين[3] الطُّبْنِي، وهذه الصيغة أخصر سلسلة نسب دالة[4] على رأس بني الطبني ومنشئ أسرتهم في الأندلس، كذا ذكره معاصره ابن الكتّاني الطبيـب (ت420هـ) وذكر معاصره الآخر ابن الفرضي (ت403هـ) أطول سلسلة نسب للطبني وهي:

«محمد بن الحسين بن محمد بن أسد بن محمد بن إبراهيم بن زياد بن كعب بـن مالـك التميمي الحِمَّاني من بني سعد بن زيد بن مناة بن تميم الطبني ... يكنى أبا عبد الله[5]»[6].

---

(1) انظر: الخلافة الأموية والدولة العامرية: 497-697-698-702. معجم أعلام الجزائر: 203، الأعلام 98/6، وتـاريخ التراث العربي 65/5.

(2) انظر: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة: 222، تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة- الطبعـة الأولـى: 108، وحذف ذكره من الطبعة الثانية!! -عصر الدول والإمارات (الأندلس): 140.

(3) ورد اسم أبيه الحسين معرفاً بأل التعريف عند أكثر المترجمين له، وذكر بـ«حسين» في المقتبس (41/5-50)، (الجـزء الخـاص بالحكم: 60-82-94-109-177)، الصلة: 594، البيان المغـرب 256/2، تـاريخ الإسـلام 304/10، مسـالك الأبصـار 479/24-483 (وذكر مصحفاً: الطنبـي)، الإحاطة 106/2 (وذكر محرفاً 102/2 بابن حسان).

(4) فقد ذكره ابن الكتاني في كتابه التشبيهات مرات بمحمد بن الحسين وبالطبني مما ألبس على محقق التشبيهات في إثبات نسـبة هـذه المقطوعات إلى محمد بن الحسين الطبني أو نفيها.

لذلك لمّا نسب ابن بسام مقطوعة (لشاعرنا الطبني فقد وصفه بشاعر الحكم ليميزه من سواه من بيت الطبني، ولمّا ذكر ابـن عذاري المراكشي مقطوعة لمحمد بن الحسين فقد وصفه بالشاعر العالم بأخبار الأندلس ليدل على شاعرنا الطبني.

(5) أجمع كل من ذكر كنيته بأنه أبو عبد الله خلا ما نراه في المغرب في حلى المغرب فقد كنّي وهماً مرتين بأبي مضر وهـي كنية ابن أخيه. المغرب 206/1، 92/1.

(6) تاريخ العلماء بالأندلس 120/1.

وذكر ابن حزم (ت456هـ) هذه السلسلة نفسها وذكر أن شيخه ابن الفرضي أورد للطبني سلسلة نسب مختلفة بعض الشيء في كتابه الذي سمّاه ابن حزم «أخبار الفقهاء» مع أن الموجود في كتابه «تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس» يماثل ما ذكره ابن حزم أولاً، قال ابن حزم: «ومنهم بنو الحسين الطبنيون الذين بقرطبة: منهم محمد بن الحسين بن محمد بن أسد بن محمد بن إبراهيم بن زياد بن كعب بن مالك، لست أقف من نسبه على أكثر من ذلك، إلا أن شيخنا عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي[1] ذكر نسبه في كتابه «أخبار الفقهاء» فذكره كما ذكرنا إلى أسد بن محمد بن إبراهيم ثم قال: ابن سليم ابن مالك ولم يذكر زياداً ولا كعباً»[2].

أما نسبته فهي التميمي[3] والحِمَّاني[4] والطبني[5] والزابي[6] والإفريقي[7] والمغربي[8] والطاري[9].

وهذه النسب متنوعة، فمنها النسبة القبلية وهي التميمي والحِمَّاني.

وتميم[10] قبيلة عربية جدّ شهيرة.

وحِمَّان أحد أولاد «عبد العزّى بن كعب بن سعد بن زيد بن مناة بن تميم.. ومن بني حمّان: نمرة بن مرّة بن حمّان، وهو كان بيت بني تميم في القديم، ومنهم بنو الحسين الطبنيون الذين بقرطبة»[11].

---

(1) هو ابن الفرضي؛ ترجمته في الأعلام 121/4.

(2) جمهرة أنساب العرب: 220.

(3) ذكر هذه النسبة كل من صاحب المقتبس (تح الحجي): 108، والإكمال 263/5، والأنساب 215/6، واللباب 51/2، والصلة: 594، وبغية الملتمس: 67، ومعجم البلدان 124/3، و«المحمّدون»: 352، والمغرب 206/1، وتاريخ الإسلام 304/10، والمشتبه: 423، وتوضيح المشتبه 62/4، 149، وتبصير المنتبه: 879/3، وتاج العروس 346/35.

(4) ذكرها كل من صاحب تاريخ العلماء بالأندلس: 119، والإكمال 263/5، والأنساب 215/6، واللباب 51/2، و«المحمّدون»: 352، وتاج العروس 346/35.

(5) الطبني: هو علم على شاعرنا ذكره به أغلب من ترجم له أو ذكره.

(6) ذكرها كل من صاحب الإكمال 263/5، والأنساب 215/6، 212/8، واللباب 51/2، وجذوة المقتبس: 56، وبغية الملتمس: 67، ومعجم البلدان 124/3، والمشتبه: 423، وتوضيح المشتبه 62/4-149، وتبصير المنتبه: 879/3.

(7) تفرد بذكرها له: صاحب المقتبس: 41/5.

(8) تفرد بذكرها له: صاحب «المحمّدون من الشعراء»: 352.

(9) الطارئ: القادم إلى الأندلس، وتفرّد بذكرها له معاصره ابن الكتّاني: 66-72-81-213-221-224.

(10) انظر: جمهرة أنساب العرب: 207، جمهرة النسب: 191، اللباب في تهذيب الأنساب: 386/1، معجم قبائل العرب 126/1، نهاية الأرب: 188.

(11) جمهرة أنساب العرب: 220، وانظر جمهرة النسب: 192، معجم قبائل العرب: 295/1.

ومنها النسب المكانيّة، وهي الطُبْني نسبة إلى مدينة طُبْنة

وطبنة قاعدة الزاب وأعظم مدائنها وأكبرها، وليس بين القيروان وسجلماسة مدينة أكبر منها، وهي في طرف إفريقية مما يلي المغرب على ضفة الزاب ولها سور قديم من حجر جليل ضخم متقن البناء من عمل الأول وبها قصر ولها أرباض واسعة حسنة كثيرة المياه والبساتين والزروع والثمار ولها نهر يشق غابتها بني له صهريج كبير.

وقد افتتحها موسى بن نصير واستجدّها عمر بن حفص بن هزار مرد المهلبي في حدود (154هـ) وهي التي ينزلها الولاة، وبها أخلاط من الناس من قريش والعرب والجند والعجم والأفارقة والروم والبربر، وبها صنائع متنوعة، ولأهلها تصرّف في ضروب التجارات[1].

وأما الزابي فهي من الزاب، وهو قطاع كبير وبلاد واسعة بأرض المغرب على البر الأعظم، بين تلمسان وسجلماسة على أطراف الصحراء في سمت البلاد الجريدية من عمل إفريقية، وهو مثلها في حرّ جوائها وكثرة نخيلها، ويشمل مدناً كثيرة منها: طبنة والمسيلة وبسكرة، وفيها نهر كبير جرّار وعيون كثيرة[2].

وأما الإفريقي فهي من إفريقية، ، وحدّ إفريقية من طرابلس الغرب من جهة برقة إلى بجاية وقيل إلى مليانة.

وقال البكري: طولها من برقة شرقاً إلى طنجة غرباً وعرضها من البحر إلى الرمال التي في أول بلاد السودان وفي تسميتها أقوال كثيرة[3].

وأما المغربي فهي من المغرب، قال ياقوت (ت626هـ): «بالفتح ضد المشرق، وهي بلاد واسعة كثيرة وعثاء شاسعة.

قال بعضهم: حدّها من مدينة مليانة وهي آخر حدود إفريقية إلى آخر جبال السوس التي وراءها البحر المحيط»[4].

وذكر ياقوت أيضاً أن أهل مصر «يسمون ما عن أيمانهم إذا استقلوا الجنوب مغرباً، وما عن شمائلهم مشرقاً وهو كذلك»[5] بالنسبة إليهم.

وأما الطاري أو الطارئ فهي نسبة من أحواله، فهو قد طرأ على الأندلس أي أتى إليها من مكان آخر وطرأ عليهم: خرج عليهم من مكان بعيد فجاءة وأتاهم من غير أن يعلموا[6]، لذلك

(1) معجم البلدان 21/4، الروض المعطار: 387.
(2) معجم البلدان 124/3، الروض المعطار: 281.
(3) معجم البلدان 228/1، الروض المعطار: 47.
(4) معجم البلدان: 161/5.
(5) معجم البلدان: 54/1.
(6) لسان العرب: مادة طرأ.

سمي الطبني بالطاري، وهي نسبة مهمة رجّحت نسبة بعض المقطوعات التي ذكرها ابن الكتاني له كما سوف نرى.

ولادته:لا نعرف مكان ولادة الطبني بالتحديد، ولكننا نعرف أنه ولد في العدوة المغربية، وقد ذكر د.عمر فرّوخ أنه ولد «في طبنة»[1] وليس في المصادر التي اعتمدها ما يثبت ذلك، وإن كانت نسبته إليها قد تشي بذلك.

أما زمن ولادته فقد نقل ابن الفرضي عن الوزير القاضي عبد الرحمن بن عيسى بن فطيس[2] أنه «ذكر أن مولده سنة ثلاثمئة»[3].

وفي طبعات كتاب الصلة لابن بشكوال المحققة -كما يزعم- وهم شديد وتناقص كبير جلي في ترجمة الطبني لم يتنبه له محققوها إذ ذكر فيها أن صاحبها نقل عن المقتبس لابن حيّان (ت469هـ) فقال: «ذكره ابن حيان وقال ولد سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمئة» وكان ابن بشكوال قبلها بأسطر قليلة قد ذكر أن الطبني انتقل إلى الأندلس سنة[4] (325هـ)!!

فكيف يكون ذلك، وهل ينتقل الشاعر إلى الأندلس قبل أن يولد؟!

ومما يعجب له ويؤسف عليه أن الطبعة الأوربية القديمة لكتاب الصلة المطبوعة في مجريط بإسبانية سنة 1883م ذكر فيها أنه «ولد في سنة ثلاث مئة أو ثلاث وثلاثمئة»[5].

وهذا صحيح ومنطقي ومقبول.

ملامح حياته

أ - حياته في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر[6] (حكم300-350هـ)

لا نعرف شيئاً عن حياة الطبني قبل رحيله إلى الأندلس، ولا نعلم شيئاً عن دراسته ولا أحداً من أساتذته في المغرب الأوسط إلا أن وصف المترجمين له بأنه «كان واسع الأدب والمعرفة»[1] وأنه «كان حافظاً للأخبار عالماً بالأنساب... وقد كتب عنه»[2].

---

(1) تاريخ الأدب العربي: 323/4.

(2) ترجمته في الأعلام: 325/3.

(3) تاريخ العلماء بالأندلس: 120/1.

(4) انظر: الصلة: تحقيق عزّت العطّار – طبع سنة 1955م- (562/2).
الصلة: الدار المصرية للتأليف والترجمة – طبع سنة 1966م (594/2).
الصلة: تحقق إبراهيم الأبياري- طبع سنة 1989م (861/3).
الصلة: تحقيق د. صلاح الدين الهواري- طبع سنة 2003م (462).

(5) الصلة: تحقيق فرانسيسكو كوديرا- طبع سنة 1883م (535/2).

(6) ترجمته في الأعلام 324/3، المقتبس لابن حيّان – الجزء الخامس خاص به- تاريخ الناصر لمؤلف مجهول، ومن الكتب الحديثة المفردة له: عبد الرحمن الناصر لعلي أدهم وآخر لبسّام العسلي وثالث ليحيى الشامي.

ونقل ابن سعيد عن ابن حيان أن الطبني «كان عالماً بأخبار العرب وأنسابهم»[3] إلا أن ذلك يدل على أنه تثقف ثقافة واسعة وتلقّى علوماً كثيرة تميل إلى الثقافة القديمة من حيث الاهتمام بالأنساب وأخبار العرب القدامى، واستنتج الزبيدي اللغوي من ذلك أن الطبني «نسّابة أخباري محدّث»[4] ولعله استمد الخبر الأخير من قول ابن الفرضي بأنه «كُتب عنه» أي كتب عنه الحديث النبوي الشريف.

وانتقل الطبني إلى «الأندلس سنة إحدى وثلاثين وثلاثمئة»[5] أي في عهد الخليفة الأول عبد الرحمن الناصر لدين الله، لذلك سمّاه الذهبي «نزيل الأندلس»[6].

بيد أن ابن بشكوال ومن نقل عنه[7] ذكر أن الطبني «دخل الأندلس سنة خمس وعشرين وثلاثمئة»[8].

وكلام ابن الفرضي أدق لأنه معاصر للطبني، ثم إننا لا نجد للطبني أخباراً وأشعاراً في القطعة المتبقية من الجزء الخامس من المقتبس لابن حيّان الخاص بقسم من عهد الناصر لدين الله من سنة 300 إلى 330هـ مع أن ابن حيّان أشار إلى الطبني مرتين في مقدمة هذا الجزء في فصل «ذكر الشعراء» فذكره بين مقدمي شعراء الناصر فقال: «ومن كبار الطارئين عليه من المشرق طاهر بن محمد المهند البغدادي، ومحمد بن حسين الطبني الإفريقي وغيرهما»[9] وذكره مرة ثانية في نهاية الفصل[10] ولو كان الطبني وصل إلى الأندلس نحو سنة (325هـ) لوجدنا له ذكراً في هذا القسم عند الخليفة عبد الرحمن الناصر الذي يقدّر الشعراء المبدعين والعلماء الوافدين كثيراً. ولعله لو ظهر القسم المتبقي من الجزء الخامس من (سنة331 إلى 350هـ) لوجدنا للطبني ذكراً وشعراً كثيرين، «فقد كان له عند الناصر

---

(1) الصلة: 594، تاريخ الإسلام: 304/10.
(2) تاريخ العلماء بالأندلس: 119/1، ونقل عنه صاحب بغية الملتمس: 67.
(3) المغرب في حلى المغرب: 207/1.
(4) تاج العروس: 346/35.
(5) تاريخ العلماء في الأندلس: 119/1 ونقل عنه صاحب تاج العروس: 346/35.
(6) تاريخ الإسلام: 304/10.
(7) تاريخ الإسلام: 304/10.
(8) الصلة: 594. ووهم الأستاذ عادل نويهض فذكر أن الطبني دخل الأندلس سنة 323هـ!!. معجم أعلام الجزائر: 203.
(9) المقتبس: 41/5.
(10) المقتبس: 51/5.

والمستنصر منزلة»[1] كما يقول ابن حزم، مثلما وجدناه حاضراً منذ السنة الأولى في القسم الخاص بالحكم المستنصر بالله من كتاب المقتبس.

إذاً فالراجح أنه ارتحل إلى الأندلس سنة (331هـ) كما قال ابن حيّان، ولكن هذا لا يلغي قول ابن بشكوال تماماً.

ولكنّ أحداً ممن ترجم له لم يذكر سبب أو أسباب ارتحاله، إلا أن نظرة فاحصة إلى الحياة السياسية في عصره في إفريقية قد تكشف النقاب عن هذه الأسباب.

فقد ارتحل عدد كبير من بني تميم إلى إفريقية التي كانت تضم طرابلس وتونس والزاب، واختلطوا بأهلها واستطاع بعضهم أن يقيموا مملكة مستقلة لهم وهم الأغالبة الذين حكموا من سنة (184-296هـ).

ويلتقي بنو الطبني مع بني الأغلب في النسب في أحد جدودهم الأوائل وهو: «سعد بن زيد بن مناة بن تميم»[2].

ولما قامت الدولة الفاطمية وأجهزت على دولة الأغالبة في أواخر القرن الثالث الهجري، حاولت فرض مذهبها الإسماعيلي على المغرب العربي، ففر الناس منها وناصبوها العداء ولحق الأذى والتعذيب بعدد من جلّة الفقهاء المالكية، وقامت ثورة أبي يزيد مخلد ابن كيداد اليفرني[3] نحو سنة 330هـ، وأعلن الحرب على الدولة الفاطمية، واجتاح الزاب ودخل في صراع مرير معهم «وأصبح القتال مذابح لا مواقع» كما يقول د.حسين مؤنس[4].

في هذا الوقت ارتحل محمد بن الحسين الطبني إلى الأندلس، وأكبر الظن أن هذا الوضع المضطرب الخطير في إفريقية هو أهم أسباب ارتحاله، ولعل بعضاً من أفراد أسرته ارتحل معه أو بعده بقليل كأخيه علي الذي سوف نجد له عقباً مشهوراً في الأندلس أو من سمّاه ابن الفرضي أحمد فقد أخذا معاً عن قاسم بن أصبغ[5] (ت340هـ) ورويا عنه، وقاسم هذا محدث وفقيه شهير هو أستاذه الوحيد الذي عرفناه له مصادفة، فقد قال ابن ناصر الدين مصححاً ما في المحتسب لابن الجوزي الذي قال: «وأبو عمر أحمد بن الحسن التيمي، روى

(1) جمهرة أنساب العرب: 220.
(2) جمهرة أنساب العرب: 221.
(3) ترجمته في الأعلام: 194/7.
(4) تاريخ المغرب: 499/1.
(5) ترجمته في الأعلام: 173/5.

هو وأخوه أبو عبد الله محمد عن قاسم بن أصبغ انتهى. فمحمد هذا الذي ذكـره المصـنف صحّف اسم أبيه ونسبته فهو ابن الحسين بالتصغير، التميمي الحِمّاني وحِمّان من تميم»[1].

ب- حياته في عهد الحكم المستنصر بالله[2] (350-366هـ)

في هذا العهد الزاهر نجد الطبني في أوائل شعراء الحكم ومقدميهم بـل إن عـدداً مـن المؤرخين القدامى المترجمين له اقتصروا على الإشارة بأن الطبني شاعر الحكم المستنصـر وحسب لشهرته في عهد الحكم وعلوّ منزلته لديه، فعرّفه الحميدي بقوله: «كان في أيام الحكم ومن بيت أدب وشعر وجلالة ورياسة»[3].

وقد ذكر له صاحب مسالك الأبصار أرجوزة قافيّة مطولة في مـدح الحكـم المستنصـر ووصف بعض المهرجانات وسباق الخيل، قال ابن فضل الله العمري (ت749هـ) عن مآثر الحكم المستنصر أنه «أجرى مرة خيله للسباق فأحرز قصباته وغبّر في وجوه السبّاق فقـال محمد بن حسين الطبني:

أعارض عجلان في البحـر خفـقْ

أم نفس الـريح تجـارى واسـتبق

....

مستنصر بالله يرعـى مـن خلـق

لخيله فضل علـى الخيـل نسـق

كفضل ما بين الملوك والسوق»[4].

وفي القطعة الصغيرة المتبقية من كتاب المقتبس لابن حيان الخاصة بجزء من عهد الحكم المستنصر من سنة (360 إلى 364هـ) نجد الطبني في مقدمة الشعراء المنشدين منذ السـنة الأولى فيها والمهنئين بعيد الأضحى لسنة (360هـ) فقد «وافى عيد الأضحى في العام يـوم

(1) توضيح المشتبه: 25/6.

(2) ترجمته في الأعلام: 267/2.

وانظر المقتبس لابن حيان تحقيق عبد الرحمن الحجي فهو خاص بخمس سنوات من أواخر حكمه. وانظـر كتـاب صـبح البشكنسية أو الأندلس على عهد الحكم المستنصر والدولة العامرية لسيمون حايك.

(3) جذوة المقتبس: 56 وانظر: بغية الملتمس: 67، و«المحمدون»: 352، والإكمال: 263/5، والأنساب: 215/6، واللبـاب: 51/2، ومعجم البلدان: 124/3.

(4) مسالك الأبصار: 479/24-480.

الأربعاء عاشر ذي الحجة فجلس فيه الخليفة الحكم على السرير بقصر الزهراء في المجلس الشرقي للتهنئة للعادة أفخم قعود وأسناه، فتوصل الإخوة الثلاثة قبل جميع الناس، أبو الأصبغ عبد العزيز، وأبو القاسم الأصبغ، وأبو المطرف المغيرة، فقعد الإخوة على مـراتبهم بعـد السلام، ثم توصّل الوزراء وسلموا وقعدوا إثر الإخوة على منازلهم مـن ذات اليمـين وذات اليسار، ثم توصّل إثر ذلك طبقات أهل الخدمة على منازلهم ومـراتبهم يقـدمهم أصـحاب الشرطة العليا والوسطى والصغرى وفي جملتهم: هاشم بن محمد بن هاشم التجيبـي، ثـم أصحاب المخزول والخزّان والعُرّاض[1]، وفي جملتهم عبد الرحمن بن محمـد بـن هاشـم التجيبـي وعبد الرحمن بن يحيى بن محمد بن هاشم التجيبـي وتساتل[2] بعدهم طبقات أهل الخدمة، ووقفوا في الترتيب على العادة، ونودي بالسلام في رجالات قريش الأقرب فالأقرب والأسن فالأسن منهم، فتوصلوا وسلّموا وأمروا بالقعود في البهو الذي يلي البهو الذي قعد فيه أمير المؤمنين عن يساره... وظلت الخطباء والشعراء خلال ذلك ترتجل القول وتنشد الشعر فتكثر وتستجيد، فكان من أحسن ذلك قول محمد بن حسين الطبني في شعر طويل له يقـول فيه:

نظـر الإلـه إلـى البريـة رحمـةً   فاختار أفضـلها لهـا وتخيّـرا...»[3]

وفي السنة التالية نجد ابن حيّان يذكره – كذلك- في مقدمة الشعراء المهنئين للخليفة الحكم المستنصر بالله بعيد الفطر لسنة (361هـ) الذي وافى «يوم الثلاثاء السادس عشر من يوليه

---

(1) خطة المخزول والعرض أو العرّاض لم يشرحها محقق المقتبس في أخبار بلد الأندلس والحلة السيراء والبيان المغرب عند ورودها!!.

وقد وردت في الجزء الخامس من المقتبس ووردت كثيراً في الجزء الخاص بالحكم المستنصر من المقتبس، والخطتان مـن خطط أكابر أهل الخدمة فمكانهم من بلاط الخليفة في المناسبات والأعياد تحت أصحاب خطة الشرطة، وخطـة المخـزول أعلى درجة من خطة العرض، وصاحب المخزول هو المسؤول عن توزيع الأموال والنفقات والأعطيات علـى العسـكر، وذكر ابن حيان أن صاحب المخزول يخرج إلى العدوة المغربية بأحمال جمة من الأموال لإعطاء معاريف المجهزين بهـا من عسكر الجيش.

أما خطة العرض فهي للنظر في العسكر وخيولهم وتفقد حاجاتهم فيقوم الجندي بتقديم فرسه إلى العارض فيتفقدها ثم يعطيه حاجته.

وفي عهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب لمالك بن الأشتر أنه «أمره أن يندب لعرض الرجال وإعطائهم وحفظ جراياتهم وأوقات إطعامهم من يعرف بالثقة».

المقتبس (تح الحجي) صفحات كثيرة، التذكرة الحمدونية: 315/1، صبح الأعشى: 27/10.

(2) تساتل القوم: خرجوا متتابعين واحداً بعد واحد.

(3) المقتبس (تح الحجي): 59-60.

العجمي، وقعد فيه الخليفة المستنصر بالله للتهنئة على العادة فوق السرير في المجلس الشرقي في السطح العلي، وقامت المراتب والتهيئات والتعبئات في نهاية التمام وجودة النظام... وكان المحفل يومئذ عظيماً، قامت فيه الخطباء والشعراء مرتجلين للقول ومنشدين للشعر؛ فكان من أحسن ما أنشد الخليفة يومئذ قول محمد بن حسين الطبني في قصيدة مطولة حسنة؛ أوّلها:

عــرف الــديار وراح غيــر معــرّج صدّ الخلي يشوبه نظر ا لشــجي..»[1]

وقد نقل ابن فضل الله العمري القسم الخاص بهشام بن الحكم من هــذه القصــيدة وتنبــه لغرض الشعراء من ذلك فقال: «وقد كانت طوائف الشعراء عرّضت بذكر هشام لأبيه تقرباً إلى خاطره، وتحبّباً إليه[2]، أن لا يخرج عنه شطر مشاطره، فمنها قول محمد بــن حســين الطبني مما خاطب بها أباه:

حصّــن[3] بــه ديــن النبــي محمــد وأقم بــه أود الزمــان الأعــوج..»[4]

وكذلك الأمر في عيد الأضحى لسنة (361هــ) الذي وافى «يوم الأحد عاشر ذي الحجــة خلال أيام مطيرة ورذاذ مؤذية، ابتدأت بالرش غداة يوم العيد، حتى لهمَّ الخطيبان بالحضرتين قرطبة والزهراء بتعطيل المُصَلَّيَيْن فيهما، وقضاء الصلاة بجامعيهما، ثم أقصر الرذاذ لحينه، فاستعزما الله تعالى في الإصحار[5]، فتمّت صلاة أهل الحضرتين بمصلييهما على طمأنينــة واستوى قعود أمير المؤمنين المستنصر بالله على السرير للتهنئة على العادة بالمجلس الشرقي على الرياض أتم استواء»[6] وتقدم المهنئون على مراتبهم وبحسب منازلهم كما أوردها ابــن حيان «وظلت الخطباء والشعراء خلال ذلك ترتجل وتنشد فكان من أحسن ذلك قول محمد بن حسين الطبني في قصيدة حسنة له؛ أولها:

بخلــت بجــوهر لفظهــا أن يلقطــا لما رأته من الجــواهر أبســطا...»[7]

وخصص الطبني في هذه القصيدة أيضاً أبياتاً لهشام بن الحكم منوهاً بأهمية بيعته. ويلفت انتباهنا أن ابن حيّان قبل كل استشهاد له بشعر الطبني يقول عنه: إنه من أحسن مــا أنشــد،

(1) المقتبس (تح الحجي): 81-82.
(2) في الأصل المطبوع: وتجنباً إليه!!
(3) في الأصل المطبوع: حسّن!! وهو تحريف قبيح.
(4) مسالك الأبصار: 483/24.
(5) أصحر القوم: خرجوا إلى الفضاء لا يواريهم شيء، والمقصود المصلى.
(6) المقتبس (تح الحجي): 93-94.
(7) المقتبس (تح الحجي): 94.

ويذكره أول الشعراء المنشدين ويجعل الشاعر الكبير محمد بن مطرف بن شخيص[1] رسيله وتاليه في الإنشاد.

ولا نجد للطبني شعراً في السنة التالية سنة (362هـ) وسنوات عهد الحكم المستنصر، وما ذاك إلا لانتقاله إلى العدوة المغربية، وغدوّه مستشاراً للقائد الأعلى غالب بن عبد الرحمن[2] في صراعه مع حسن بن كنون الإدريسي[3]، هذا الصراع الذي بدأ منذ شروع الخليفة الأندلسي الأول الناصر لدين الله ببسط نفوذه إلى قسم كبير من المغرب العربي بعد افتتاحه مدينة سبتة سنة (319هـ).

فكان لأصل الطبني الإفريقي المغربي ولمعرفته بمسالك تلك البلاد وطبائع أهلها أثر في حرص القائد الأعلى غالب بن عبد الرحمن على استقدام الطبني إليه في المغرب، وطلبه ذلك من الخليفة الحكم المستنصر، وقد ورد إلى حضرة قرطبة كتاب الوزير القائد الأعلى غالب يذكر ورود كتب بعض زعماء قبائل المغرب يذكرون أنهم يعتقدون طاعة الخليفة الأندلسي الحكم المستنصر «وأنه أجابهم عن كتابتهم قابلاً منهم مؤكداً لبصائرهم معرفاً لهم ما فيه من خير العاجلة والآجلة، فجووب بإحماد رأيه وحسن موقعه من سلطانه وإبلاغه بالازدياد منه.

وضمّن الجواب فصلاً في إرسال محمد بن حسين التميمي المعروف بالطبني الشاعر إليه، ليستعين به في شأنه وقد تقدم لغالب رغبة في إصحابه إياه: «وإن أمير المؤمنين عهد بتوجيه محمد بن حسين الطبني إليك على ما رغبت فيه، فقد وقع اختيارك منه على خيار وثقة في جميع أحواله، مع نفاذ دربته، وصدق ممارسته لما يرمي إليه، واعترف أحمد بن يعلى[4] –

(1) جمعت شعره وأخباره وطبعت في دار ابن القيم- دمشق- 1992.

(2) غالب بن عبد الرحمن الناصري: مولى عبد الرحمن الناصر لدين الله ووزير ابنه الحكم وحاجبه وكبير قوّاده وأهم مستشاريه ونصحائه، وصاحب مدينة سالم كانت له فتوحات كثيرة في شمالي الأندلس فأسند إليه الخليفة الحكم القيادة العليا بمرسوم سنة (361هـ) لجميل غنائه وحسن مقامه وأرسله للقضاء على الأدارسة في المغرب سنة (362هـ) وأمره بحرب حسن بن قنون فحاصره واضطره لطلب الأمان وإعلان الطاعة وعادا معاً سنة (364هـ) إلى الحكم المستنصر فقلده سيفين مذهبين وسماه ذا السيفين، ثم صار مع المصحفي حاجبين للخليفة الصغير هشام المعتد بالله، وتزوج ابن أبي عامر ابنة غالب ثم ساء ما بينهما وتحاربا وسقط غالب ميتاً سنة 371هـ.

-المقتبس (تح الحجي) صفحات كثيرة انظر الفهرس، الخلافة الأموية والدولة العامرية: صفحات كثيرة -مفاخر البربر: 9-12، البيان المغرب 241/2-246، نهاية الأرب: 236/23.

(3) ترجمته في الأعلام: 210/6.

(4) أحمد بن يعلى بن وهب: ثقة الخليفة الناصر لدين الله ومن كبار قواده. أخرجه إلى جليقية سنة 328 لتقرير شروط المصالحة مع الطاغية رذمير ثم للإشراف على تنفيذ شروح الصلح ولما أخل رذمير ببعض شروط الصلح اكتسحه القائد ابن يعلى سنة 329 وكان ذلك أول فتوحه ثم توالت فتوحاته في الثغر الأعلى وفي المغرب إذ أرسله الناصر سنة 338=

رحمه الله- بذلك، وشكرنا له تصحيحه ومناصحته، ولن يألوك عوناً وتزييناً، إن شاء الله».

واستحضر الخليفة الحكمُ محمدَ بن حسين الطبني يوم الإثنين عقب شعبان فأمره بالخروج إلى العدوة واستصحاب الوزير القائد الأعلى غالب بن عبد الرحمن، والتصرف في شؤونه، ومؤازرته في تدبيره، فنفذ لسبيله سلخ شعبان المؤرخ»[1].

وكتاب الخليفة الحكم يدل على ثقته الكبيرة في الطبني ولاسيما بوصفه «خيار وثقة في جميع أحواله» واللافت فيه أيضاً قول الخليفة الحكم عن الطبني مخاطباً القائد الأعلى «لن يألوك عوناً وتزييناً» مما يدل على قدرة الطبني الكبيرة وسمو شأنه وعلو مكانه حتى ليتزين به ذلك القائد الأعلى.

وقد ذهب الطبني إلى المغرب أواخر شعبان سنة (362هـ) وظل هناك إلى يوم الخميس لعشر بقين من ذي الحجة سنة (363هـ) حين قفل عائداً مع القائد الأعلى غالب بن عبد الرحمن «إلى الجزيرة الخضراء بجميع الأجناد مسلمين مؤيدين منصورين أعزّة، كما يقول ابن حيّان، أي إن الطبني نجح في تنفيذ المهمة الموكلة إليه، وأداها على أحسن وجه ولكنه ما إن وصل إلى بداية الأندلس حتى «نفذ كتاب أمير المؤمنين إلى محمد ابن حسين الطبني القافل معه بالانصراف إلى الوزير القائد بالمغرب يحيى بن محمد التجيبي[2]، إذ سأل استصحابه، والأنس لمعرفته بأخبار البلد وأهله وحسن رأيه وولوجه في شؤونهم.

=مع حميد بن يصل المكناسي لمحاربة الأدارسة ثم عاد إلى الأندلس ليكمل فتوحاته في جليقية وصار حاكم طليطلة ثم صار وزيراً في عهد الحكم المستنصر بالله وحاكماً على الثغر الأعلى إلى وفاته سنة 361.

المقتبس (تح الحجي) 69-109، الحلة السيراء: 256/1، 284، البيان المغرب: 210/2-215، الإحاطة: 479/1، نفح الطيب: 383/1، الخلافة الأموية والدولة العامرية: 423-427-593.

(1) المقتبس (تح الحجي): 108-109.

(2) يحيى بن محمد بن هاشم بن محمد التجيبي من أعظم قواد الأندلس، كانت أسرته تحكم سرقسطة وكان هو يحكم لاردة وحصونها سنة (319هـ) وخرج مع أسرته على الخليفة الناصر لدين الله فزحف إليهم الناصر وقبض عليهم ثم أُعطوا الأمان سنة (325هـ) وسجل ليحيى ما كان بيده من مدينة لاردة، وصار قائداً بإمرة الناصر، وقامت على يديه فتوحات كثيرة فرفعه الناصر وجعله حاكم سرقسطة والثغر الأعلى سنة (330هـ)، وازدادت مكانته في عهد ابنه الحكم المستنصر بالله الذي جعله وزيراً قائداً وأرسله مدداً للقائد الأعلى غالب بن عبد الرحمن سنة 362، فانتصرا على ابن كنون ثم أمر الحكم غالباً بالعودة إلى الأندلس وتسليم المغرب ليحيى بن محمد الذي طلب الطبني مستشاراً له. وفي سنة 365 استدعي من المغرب لحاجة دولة الأندلس إليه لسد الثغور ودفع العدو، فخرج إلى سرقسطة قائداً في السنة نفسها.

المقتبس (الجزء الخامس والجزء الخاص بحكم الحكم المستنصر في مواضع كثيرة. انظر: الفهرس)، ترصيع الأخبار: 46-47، مفاخر البربر: 9-12-13-14، البيان المغرب: 250/1-251، تاريخ ابن خلدون: 83/4، الخلافة الأموية والدولة العامرية: 402-410-422-487-497-498-512.

وكرّم مع ذلك بتوليه خطة العرض، فانتهى إلى ما أمر به»[1].

فإضافة إلى كونه مستشاراً للقائد الجديد فقد ولي خطة العرض للجيش الأندلسي في المغرب، وهي منصب مهم لأكابر أهل الخدمة.

وهذا يشير إلى تنامي منزلته لدى الحكم المستنصر بالله وازدياد مكانته وقد سبق أن أشرت إلى قول ابن حزم إنه كان له عند عبد الرحمن الناصر «وابنه الحكم المستنصر منزلة»[2].

ولا نعلم كم بقي الطبني في المغرب مع القائد الجديد، إلا أننا نعتقد أنه بقي معه حتى بعيد سنة (364هـ) لأننا لا نجد للطبني ذكراً في بقية هذا الجزء الخاص بالحكم المستنصر الذي ينتهي برمضان سنة (364هـ)،ولعله عاد إلى الأندلس مع القائد التجيبي في سنة 365هـ أو عاد في بداية عهد الحاجب المنصور.

جـ- حياته في عهد الحاجب المنصور[3] (366-392هـ):

استولى محمد بن أبي عامر على السلطة في الأندلس من الخليفة الصغير هشام[4] بن الحكم المستنصر، وصار له الأمر والنهي والحكم والفتح، وتلقب بالحاجب المنصور كما هو معروف، وورث – فيما ورث- من الحكم المستنصر رجال الدولة وعمّالها وشعراءها وكتّابها.ولم يشر المؤرخون الأندلسيون إلى بداية علاقة الطبني بالحاجب المنصور، لكن ابن سعيد ينقل عن الحجاري في المسهب أن الطبني «وفد على المنصور من طبنة قاعدة الزاب فاستوطن حضرته وكان مع شعره وعلمه وارتفاع مكانه، له خفّة روح وانطباع نادر جذب بهما هواه»[5].

وكلام الحجاري هذا أوهم بعض الدارسين المحدثين بأن الطبني جاء سنة 331 من طبنة إلى قرطبة في عهد الحاجب المنصور[6].

(1) المقتبس (تح الحجي): 177.
(2) جمهرة أنساب العرب: 220.
(3) ترجمته في الأعلام: 226/6.
وانظر: الحاجب المنصور لبسام العسلي.
والحاجب المنصور بن أبي عامر لسيف الدين الكاتب.
(4) ترجمته في الأعلام: 85/8.
(5) المغرب في حلى المغرب: 207/1.
(6) تاريخ الأدب العربي: 323/4، الأعلام: 98/6.

ولعل الطبني وفد إلى المنصور من طبنة بعد انقضاء المهمة التي أوكله بها الحكم المستنصر بالله بعد وفاة المستنصر، فاستوطن قرطبة وتقرّب من الحاجب المنصور وساعده ظرف طبعه وخفة روحه ودماثة خلقه على أن يصبح أحد شعرائه المسجلين بديوان عطائه وأحد ندمائه.

ولم يكن شاعرنا محمد بن الحسين الوحيد من بني الطبني الذين تقربوا من الحاجب المنصور وغدا من ندمائه، بل كان ابن أخيه أبو مضر زيادة الله بن علي(1) – كما قال ابن حيان - «نديم محمد بن أبي عامر أمتع الناس حديثاً ومشاهدة وأنصعهم ظرفاً وأحذقهم بأبواب الشحذ والملاطفة وآخذهم بقلوب الملوك والجلّة... شديد الخلابة، طريف الخلوة، يضحك من حضر ولا يضحك هو إذا ندّر».

ولكن الحاجب المنصور كالبحر ذو طباع متغيرة وأهواء متقلبة يتباسط مع ندمائه تارة، ويضع حواجز من الهيبة بينه وبين ندمائه ولا يسمح بإزالتها تارة أخرى، وقد نقل ابن سعيد عن ابن حيان في جزء من المقتبس لم يصل إلينا أن الطبني «شرب يوماً مع المنصور بن أبي عامر فغنّت قينة ببيتين من شعره:

صدفت ظبية الرصافة عنا ... وهي أشهى من كل ما يُتمنّى

هجرتنا فما إليها سبيل ... غير أنّا نقول كانت وكنّا

فاستعادها أبو عبد الله(2) فأنكر ذلك المنصور، وعلم أن هيبته لم تملأ قلبه، فأومأ إلى بعض خصيانه، فأخرج رأس الجارية في طست ووضعه بين يدي الطبني، وقال له المنصور: مُرْها فلتعدْ؛ فسقط في يده»(3).

ومع ذلك فقد تنامت ثقة المنصور به وازدادت مكانته عنده حتى ولاه الشرطة، قال ابن بشكوال: «كان له اتصال بآل عامر وحظوة عندهم، وتولّى الشرطة بعهدهم»(1).

(1) زيادة الله بن علي بن الحسين أبو مضر الطبني القرطبي (336-415هـ) أديب شاعر مكثر رفيع الطبقة في صنعة الشعر كثير الإصابة في البديهة والروية، ومن أهل العلم بالآداب واللغات والأشعار كثير الغرائب.
قال ابن حزم: أدرك أيضاً بالأندلس رياسة. واتصل بالحاجب المنصور وصار من ندمائه وسجل في ديوان ندماء الحاجب وألف له كتاب الحمام.
وله ثلاثة أولاد من النجباء؛ أشهرهم عبد الملك ثم عبد العزيز ثم عبد الرحمن.
التشبيهات: 64، جمهرة أنساب العرب: 220، جذوة المقتبس: 214، بغية الملتمس 247 (مكرر)، الذخيرة في محاسن أهل هذه الجزيرة: 538/2/1، 19/1/4، الإحاطة في أخبار غرناطة: 156/2، وفي اسمه وهم، نفح الطيب: 496/2.
(2) في الأصل: أبو مضر وهو خطأ.
(3) المغرب في حلى المغرب: 207/1.

وصار الطبني – كذلك- أحد كبار شعراء الحاجب المنصور المسجلين في ديوان عطائه الذين يرافقونه في حلّه وترحاله وفي سلمه وحربه فيسجلون فتوحاته ويهنئون بانتصارته.

وقد ذكر لسان الدين بن الخطيب (ت 776هـ) أسماء الشعراء الذين صحبوا الحاجب المنصور وجيشه إلى إلبيرة في صائفة سنة (375هـ) «إذ كان يصحب المنصور في هذه الغزوة من الشعراء المرتزقين بديوانه مَنْ يذكر فضلاً عن سائر الأصناف على ندارة هذا الصنف من الخدّام بالنسبة للبحر الزاخر من غيرهم. والذي صح أنه حضر ذلك: أبو عبد الله محمد بن حسين الطبني»(2).

والمهم ذكره أن الطبني هو أوّل من بدأ بذكره لسان الدين ابن الخطيب وهذا يدل على علو مرتبته وارتفاع درجته من بين شعراء الحاجب أبي عامر المنصور.

وثمة مقطوعة للطبني نصّ المستشهدون بها ومنهم ابن عذاري المراكشي (ت 695هـ) على أنها في مديح الحاجب المنصور(3) وأحد أجداده وهو «عبد الملك(4)، الداخل إلى الأندلس مع طارق، وكان له في فتحها أثر جميل، كان في قومه وسيطاً، وقد ذكره محمد بن حسين الشاعر العالم بأخبار الأندلس في بعض أمداحه للمنصور هذا، فقال:

وكل عدو أنت تهدم عرشه وكل فتوح عنك يفتح بابها...»

وآخر مرة نرى الطبني في عهد الحاجب المنصور هي في سنة (381هـ) حين رثى الوزيرَ حسن بن أحمد ابن عبد الودود(5) والي المغرب للحاجب المنصور الذي بسط نفوذه

---

(1) الصلة: 594، وذكر كل من ابن الفرضي وابن عميرة الضبي: أن الطبني تولى الشرطة ولم يذكرا بأي عهد كان ذلك. تاريخ العلماء بالأندلس: 119/1، بغية الملتمس: 67.

(2) الإحاطة: 106/2.

(3) ثمة بعض المقطوعات أوردها ابن الكتاني للطبني في المديح بالهيبة وخوف الأعداء (وهي من الموضوعات المناسبة لشخصية المنصور) ولكنه لم يشر إلى من قيلت فيه. البيان المغرب 256/2، الإحاطة في أخبار غرناطة 102/2 (وحرّف فيها اسم الشاعر وحرف كذلك بيت منها)، تاريخ الأندلس لمجهول من دون نسبة: 217.

(4) عبد الملك المعافري، أبو مروان: دخل الأندلس مع طارق بن زياد وكان له في الفتح أثر جميل، ونزل الجزيرة الخضراء وكان في قومه وسيطاً، فساد أهلها وكثر عقبه فيها وتكررت فيهم النباهة والوجاهة وجاوروا الخلفاء بقرطبة.
الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: 56/7، البيان المغرب: 256/2-257، الإحاطة: 102/2، تاريخ الأندلس لمجهول: 217.

(5) حسن بن أحمد بن عبد الودود السلمي (ت 381هـ).
من وزراء الحاجب المنصور وقواده وخاصته، استعان به الحاجب المنصور في حربه على القائد الأعلى غالب بن عبد الرحمن سنة 371هـ، ثم استعان به على قتل القائد جعفر ابن علي بن حمدون.=

إلى مدينة فاس بُعيد سنة 376هـ فعز سلطانه وكثر جمعه وانضم إليه عدد من ملوك النواحي ومال بعضهم إلى المعارضة والمنازعة مثل: يدّو بن يعلى[1] الذي استطاع في المحرم لاثنتي عشرة ليلة بقيت منه أن يهزم ابن عبد الودود ويثخنه جراحاً ويهلكه ويخرم عسكره، «ووافى الخبر على ابن أبي عامر فاشتد عنه وكتب إلى زيري بن عطية[2] في ضبط فاس ومكانفة[3] أصحاب حسن، وأقامه مكانه، وقال محمد بن حسين الطبني يرثي لابن أبي عامر عن حسن بن أحمد المقتول:

لا شك أن سجال الحرب مختلف ... فيما روى الناس مذ كانوا ومذ عرفوا
هوّن عليك فنصر الله يعقبه ... يا ربّ كره إلى المحبوب ينصرفُ...»[4]

د- حياته في عهد الحاجب المظفر[5] بالله (392-399هـ):

كانت مكانة الطبني مرموقة في عهد الحاجب المنصور الذي توفي سنة (392هـ) والطبني حينها قد بلغ من العمر عتياً إذ كان عمره نحو (92) سنة، ومع ذلك فإن مكانته ظلت رفيعة بعدما تولى عبد الملك بن محمد بن أبي عامر وتلقب بالحاجب المظفر بالله مقاليد

=وفي سنة (376هـ) عقد له المنصور على المغرب وأطلق يده في الأموال والرجال وأوصاه بزيري بن عطية وأغراه بيدّو اليفرني، فنزل الوزير القائد مدينة فاس وضبط المغرب أحسن ضبط ثم قام مع زيري ابن عطية بقتال يدّو فانتصر يدو عليهما وأثخن الوزير ابن عبد الودود جراحاً ثم مات متأثراً بجراحه.

تاريخ ابن خلدون: 27/7-28-40، مفاخر البربر: 23، أعمال الأعلام: 63-64، صبح الأعشى: 180/5، الاستقصا: 264/1-265، نفح الطيب: 397/1، الخلافة الأموية والدولة العامرية: 546.

(1) يدّو بن يعلى بن محمد بن صالح اليفرني
من أمراء البربر تولى بعد أبيه وانضم إلى الحسن بن كنون الإدريسي فحاربه ابن عبد الودود مع زيري بن عطية فانتصر يدّو وقتل ابن عبد الودود.ودعا الحاجب المنصور يدّو للوفادة عليه فأساء يدّو الإجابة وقال: متى عهد المنصور حمر الوحش تنقاد للبيطرة. وانتهز فرصة سفر زيري بن عطية إلى الأندلس فزحف إلى فاس فلما عاد زيري استعد لحربه وهزمه بعد حروب متعددة شديدة ومثّل به وبعث برأسه إلى المنصور بقرطبة سنة 383.
مفاخر البربر: 5-14-22-26-45، تاريخ ابن خلدون: 25/7-26-40-41، الاستقصا: 254/1-264-265-268-269.

(2) ترجمته في الأعلام: 63/3.

(3) المكانفة: الإعانة والصيانة والإحاطة.

(4) مفاخر البربر: 23.

(5) ترجمته في الأعلام: 163/4.

الحكم فـ«شهده المظفر في أهل دولته»[1] كما قال ابن بشكوال، ولا نعرف عن الطبني في عهد المظفر أكثر من ذلك.

وفاته:

تحدّث ابن الفرضي عن وفاة معاصره الطبني بدقة محدداً زمن وفاته ومكان دفنه ومَنْ أمَّ الناس في الصلاة عليه فقال: «توفي غداة يوم الإثنين لثلاث بقين من ذي الحجة سنة أربع وتسعين وثلاثمئة، ودفن يوم الثلاثاء صلاة العصر في مقبرة الربض، وصلى عليه الوزير القاضي عبد الرحمن بن عيسى بن فُطيس»[2]. وصلاة قاضي القضاة الوزير ابن فطيس عليه تدل على مكانة الطبني الكبيرة أيضاً.

وذكر ابن بشكوال زمن وفاته، وأشار إلى أن الطبني ظل من أعيان الدولة في عهد الحاجب المظفر فقال: «وتوفي في سلخ ذي الحجة سنة أربع وتسعين وثلاثمئة، وشهده المظفر عبد الملك بن أبي عامر في أهل دولته، وصلى عليه ابن فطيس»[3].ونقل الحافظ الذهبي (ت 748هـ) بعض ترجمة الطبني منالصلة لابن بشكوال وفهم مما ذكره ابن بشكوال أن الحاجب المظفر حضر جنازة الطبني، قال «وتوفي في يوم ؟ من سنة أربع وتسعين، وشهده المظفر بن أبي عامر والأعيان»[4].

شعره:

أثنى ابن بشكوال على الطبني وشعره ثناء هائلاً، فوصفه بالأديب ثم أطلق على شعره حكماً خطيراً؛ فقال: «**لم يصل إلى الأندلس أشعر منه**»[5].

وهذا التقويم الجلل والتقدير الكبير لشعر الطبني يحتاج في تقويمه إلى دراسة شعر الوافدين إلى الأندلس دراسة كاملة، وقد دعوت إلى مثل هذا غير مرة.

ووصفه معاصره ابن الفرضي «بالشاعر» وأنه كان «**شاعراً محسناً على قدرة بالأدب**»[6] وهو وصف دقيق وصحيح.

---

(1) الصلة: 594.
(2) تاريخ العلماء بالأندلس: 119/1-120.
(3) الصلة: 594.
(4) تاريخ الإسلام: 304/10.
=وقد وقع في هذا الوهم أيضاً: صاحب معجم أعلام الجزائر: 203، وموسوعة شعراء الأندلس: 289.
(5) الصلة: 594، تاريخ الإسلام: 304/10.
(6) تاريخ العلماء بالأندلس: 119/1.

وكذلك وصفه الحميدي وصفاً معتدلاً فقال إنه «**شاعر مكثر وأديب مفتن من بيت أدب وشعر وجلالة ورياسة**»[1].

وأسبغ ابن حيان الثناء عليه وعلى شعره فنجد للطبني ذكراً عالياً في الجزء الخامس من المقتبس الخاص بقسم من عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر لدين الله ففي فصل «ذكر الشعراء» جعله في مصاف أعظم شعراء الناصر ومن كبار الطارئين عليه، فذكر أنه اجتمعت للناصر «حلبة من فحول الشعراء أمراء الكلام فيها... فأبدعوا فيما تناولوه به من ذلك بفضل اقتدارهم ومكانتهم من صناعتهم، وكسوا دولته الغرّاء بأشعارهم المنقولة عنهم أوضاحاً وحجولاً زادتها حسناً وبهاء. وكان المقدمون لديه من طبقتهم عدة خناذيذ؛ مقدمهم معلمه في الصبا: أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه[2]، ويليه من نمطه: عبيد الله بن يحيى ابن إدريس[3]... ومن كبار الطارئين عليه من المشرق: طاهر بن محمد المهند البغدادي، ومحمد بن حسين الطبني الإفريقي وغيرهما، أسلفوا في الناصر لدين الله إحساناً كثيراً أثبتته الرواة لبراعته وأضحت لدينا خالدة»[4].

وفي ختام الفصل قال ابن حيّان: «والشعر في الناصر لدين الله – رحمة الله عليه- كثير جداً، محمول عن فحول مشاهير يقدمهم ابن عبد ربه وابن إدريس والمهند والطبني ونمطهم المستوسعون في تجويد صناعتهم»[5].

وفي الجزء الخاص بسنوات خمس من عهد الحكم المستنصر من المقتبس ذكر ابن حيان للطبني ثلاث قصائد في عيدي الأضحى وعيد الفطر وقدّمه على جميع شعراء الحكم المستنصر الذين أنشدوه في هذه الأعياد فذكر أنه أول الشعراء المنشدين، وأن قصيدته من أحسن ما أنشد، كقوله في عيد الأضحى لسنة (360هـ) إن الشعراء كانت في هذا الحفل تنشد «فتستكثر وتستجيد، فكان من أحسن ذلك قول محمد بن حسين الطبني في شعر طويل له»[6]، وأنشد له (11) بيتاً فقط.

---

(1) جذوة المقتبس: 56، ونقل العبارة كلها أو بعضها صاحب بغية الملتمس: 67، والمغرب في حلى المغرب: 207/1، والإكمال: 263/5، والأنساب: 215/6، واللباب: 51/2.

(2) ترجمته في الأعلام 207/1.

(3) من كبار شعراء الناصر وأدرك عهد الحكم المستنصر بالله وتوفي سنة (352هـ)، وقد جمعت ما تبقى من شعره وسيرى النور قريباً إن شاء الله تعالى.

(4) المقتبس: 41/5.

(5) المقتبس: 49/5-50.

(6) المقتبس (تح الحجي): 60.

وبالإضافة إلى جودة شعره وتفوقه على جميع من أنشد فإن أغلب الشواهد السابقة تدل على كثرة شعره وضياع أغلبه، فابن حيان يذكر أن شعر الطبني في هذه المناسبة طويل ثم يقتصر على إنشاد (11) بيتاً!!.

وكذلك يصف قصيدة الطبني الثانية التي استشهد بها بأنها «قصيدة مطولة حسنة»(1) ويختار له منها (28) بيتاً، وفي أثنائها يعلّق بقوله: «وفيها»، ويقول كذلك: «ومنها في ذكر ولده هشام» مما يدل على اجتزاء هذه الأقسام من قصيدة أكثر طولاً.

وفي القصيدة الثالثة التي انتقى له منها (14) بيتاً يقول في أثنائها: «وفي ذكر هشام ولده منها»(2) مما يدل كذلك على الانتقاء بحسب رأي المؤلف وطبيعة الكتاب.

ونقل ابن سعيد في كتاب «المغرب في حلى المغرب» عن الحجاري في كتابه «المسهب في غرائب المغرب» الذي ضاع مع ما ضاع من تراث أندلسي بعض ترجمة الطبني، وأشار إلى أن الحجاري ذكر له غير مقطوعة، وأنه انتقى منها مقطوعة هي برأيه «أحسن ما اختاره من شعره»(3).

وعندما أورد ابن عذاري أبياتاً للطبني في مديح الحاجب المنصور بالله قال: إن الطبني ذكره «في بعض أمداحه للمنصور»(4)؛ ولا نجد للطبني إلا مقطوعة واحدة في مديح المنصور.

وهذا كلّه يدل على كثرة شعر الطبني وضياع أغلبه

مصادر شعره

المصدر الأول:

كتاب التشبيهات من شعر أهل الأندلس لمعاصره ابن الكتّاني الطبيب وهو كتاب مهم جدّاً، ويحتوي على جمهرة كبيرة من شعر شعراء القرن الرابع الهجري في الأندلس في موضوعات متنوعة تجمعها التشبيهات أو الصور الفنية.

وقد قام العلامة الدكتور إحسان عباس ــ وهو ذو أياد بيض على التراث الأندلسي ودارسيه ــ بتحقيق هذا الكتاب عن نسخة وحيدة يتيمة، وبذل فيها جهداً كبيراً، بيد أن في النسخة المخطوطة كثيراً من التصحيف والتحريف، وأن كثيراً من قطعها الشعرية نادر

(1) المقتبس (تح الحجي): 82.
(2) المقتبس (تح الحجي): 95.
(3) المغرب في حلى المغرب: 207/1.
(4) البيان المغرب: 56/2.

الوجود في المصادر الأندلسية، وهذا ما يزيد من أهمية الكتاب من ناحية ومن صعوبة تحقيقه وتوثيقه من ناحية أخرى، مما أدى إلى شيء من الوهم في نسبة بعض المقطوعات في الطبعة الأولى من الكتاب صحّح أغلبه في الطبعة الثانية منه.

وقد ذكر ابن الكتاني في مختاراته الشعرية هذه اسم شاعرنا المعاصر له بطرائق متعددة لكونه معروفاً وقريب العهد به؛ فذكره مرة واحدة بمحمد بن الحسين الطبني (بيتان)، وسبع مرات بمحمد بن الحسين الطاري (20 بيتاً)، وسبع مرات أخر بمحمد بن الحسين (15 بيتاً).

وقد رجح د. إحسان عباس أن محمد بن الحسين هو الطبني نفسه وهذا صحيح لأن مقطوعة منها موجودة في بعض المصادر الأخر تؤكد نسبتها إليه، وأن ابن الكتاني معتاد على اختصار أسماء المؤلفين.

وذُكر مرة بنسبته الشهيرة «الطبني» (بيتان)، مما جعل المحقق الفاضل في حيرة من أمره في نسبة المقطوعة إلى شاعرنا محمد بن الحسين الطبني أو إلى ابن أخيه زيادة الله بن علي الطبني، ولم يقطع فيها برأي.

المصدر الثاني لشعره:

القطعة المتبقية من كتاب المقتبس لابن حيان الخاصة بخمس سنوات من عهد الحكم المستنصر بالله، وفيها أورد له ابن حيان ثلاث قصائد أبياتها على التوالي (11، 28، 14) مجموعها (53) بيتاً ولو ظهرت الأجزاء الخاصة بالقرن الرابع الهجري لوجدنا فيها شعراً آخر، فابن سعيد ينقل مقطوعة عن المقتبس من جزء لم يصل إلينا كما سنرى.

المصدر الثالث:

جذوة المقتبس للحميدي، وأورد له مقطوعة من أربعة أبيات، ونقلها الضبي في كتابه «المحمدون من الشعراء» وابن عميرة الضبي في بغية الملتمس.

المصدر الرابع:

الذخيرة في محاسن أهل هذه الجزيرة لابن بسام الشنتريني الذي خصص كتابه للقرن الخامس الهجري فحسب ومع ذلك استشهد ببيتين من شعر الطبني.

المصدر الخامس:

المغرب في حلى المغرب لابن سعيد وذكر له مقطوعتين في خمسة أبيات، فنقل عن جزء لم يصل إلينا من المقتبس لابن حيان نتفة في بيتين اثنين، ونقل عن المسهب للحجاري الذي لم يصل إلينا أيضاً نتفة في ثلاثة أبيات.

المصدر السادس:

البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب لابن عذاري المراكشي، وأورد له مقطوعة من أربعة أبيات.

المصدر السابع:

مفاخر البربر لمؤلف مجهول (ألفه سنة 712هـ) وأورد له مقطوعة من ستة أبيات.

المصدر الثامن:

مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمري (749هـ) وأورد له أرجوزة مطولة في (34) بيتاً تفرد بها، فضلاً عن مقطوعتين اثنتين نقلاً عن المقتبس.

والحصيلة أن مجموع ما جمعت له هو (25) مقطوعة، تحتوي على (145) بيت

وقد رتبتها على حروف الهجاء بادئاً بما كان مرفوعاً منها فمفتوحاً فمكسوراً.

وأخيراً فهذا جهد المقل، وإن كنت قد بذلت فيه وسعي في محاولة تقصّي مصادر شعر الطبني وأخباره، وهذه خطوة أولى في طريق صنع مجموع شعري للطبني، ولعلّها تتبعها خطوات، وتتكشّف فيها مصادر أخر؛ تكمل ما نقص، وتوضح ما غمض، وترجّح ما ترجّحت نسبته لهذا الشاعر الكبير الوافد إلى الأندلس في القرن الرابع الهجري وما له من أثر في الشعر الأندلسي.

المصادر والمراجع

- الإحاطة في أخبار غرناطة- ابن الخطيب – تح محمد عبد الله عنان – مكتبة الخانجي – مصر – 1974.
- الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة – د. أحمد هيكل – دار المعارف – مصر – ط7- 1979.
- الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى – أحمد الناصري – تح جعفر الناصري ومحمد الناصري – دار الكتاب – الدار البيضاء – المغرب – 1997.
- الأعلام – خير الدين الزركلي – دار العلم للملايين – بيروت- ط4- 1979.
- أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام – لسان الدين ابن الخطيب – تح ليفي بروفنسال – دار المكشوف – بيروت- ط2- 1956.
- الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب- ابن ماكولا- تصحيح عبد الرحمن المعلمي اليماني- حيدر آباد الدكن- ط2- د.ت.
- الأنساب- السمعاني- محمد عوامة- مطبعة الكتبي – دمشق- د.ت.
- بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس- ابن عميرة الضبي- تح د. صلاح الدين الهواري – المكتبة العصرية- صيدا، بيروت- ط1- 2005.
- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب- ابن عذاري المراكشي – تح كولان، بروفنسال- دار الثقافة- بيروت- 1967.
- تاج العروس من جواهر القاموس- محمد مرتضى الزبيدي- تح مصطفى حجازي- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت- ط1- 2001.
- تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة- د. إحسان عباس- دار الثقافة- بيروت- ط7- 1985.
- تاريخ الأدب العربي- د. عمر فروخ- دار العلم للملايين- بيروت- ط2- 1984.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام – شمس الدين الذهبي- تح عمر عبد السلام تدمري – دار الكتاب العربي- بيروت- ط1- 1988.
- تاريخ التراث العربي- د. فؤاد سزكين- ترجمة د. عرفة مصطفى- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض- 1984.
- تاريخ عبد الرحمن الناصر- مجهول المؤلف – تح عدنان آل طعمة- دار سعد الدين- دمشق- ط1- 1992.

- تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس- ابن الفرضي- تح عزة العطار الحسيني- مطبعة المـدني- القاهرة- ط2- 1988.
- تاريخ المغرب وحضارته- د. حسين مؤنس- العصر الحديث للنشر والتوزيع- بيـروت- ط1- 1992.
- تبصير المنتبه بتحرير المشتبه- ابن حجر العسقلاني- تح علي محمد البجاوي- مراجعـة محمـد علي نجار- الدار المصرية للتأليف والترجمة- مصر- د.ت.
- التذكرة الحمدونية- ابن حمدون- تح د. إحسان عباس- بكر عباس- دار صادر- بيروت- ط1- 1996.
- التشبيهات من شعر أهل الأندلس- ابن الكتاني الطبيب- تح د. إحسان عبـاس- دار الشـروق – بيروت- ط2- 1986.
- توضيح المشتبه- ابن ناصر الدين- تح محمد نعيم العرقسوسي- دار الرسـالة- بيـروت-ط1- 1993.
- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس وأسماء رجال الحديث وأهـل الفقـه والأدب وذوي النباهـة والشعر- الحميدي- تح د. صلاح الدين الهواري- المكتبـة العصـرية- صـيدا- بيـروت- ط1- 2004.
- وطبعة بتحقيق محمد بن تاويت الطنجي- مكتب نشر الثقافة الإسلامية- القاهرة- ط1- 1952.
- وطبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة – القاهرة- 1966.
- وبتحقيق إبراهيم الأبياري- دار الكتاب المصري- دار الكتاب اللبناني-ط1- 1989.
- وبتحقيق د. روحيّة السويفي- دار الكتب العلمية- بيروت-ط1- 1997.
- جمهرة أنساب العرب- ابن حزم- دار الكتب العلمية- بيروت- ط1- 1983.
- جمهرة النسب- الكلبي- تح ناجي حسن، عالم الكتب- مكتبة النهضة العربيـة- بيـروت-ط1- 1986.
- الحاجب المنصور- بسام العسلي- دار النفائس- بيروت- ط3- 1985.
- الحاجب المنصور بن أبي عامر- سيف الدين الكاتب- مؤسسـة عـز الـدين- بيـروت- ط1- 1982.
- الحلة السيراء- ابن الأبار- تح د. حسين مؤنس- دار المعارف- القاهرة- ط2- 1985.
- دولة الإسلام في الأندلس- الخلافة الأموية والدولة العامرية- محمـد عبـد الله عنـان- مكتبـة الخانجي- القاهرة- ط3- 1988

- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر - ابن خلدون - تح خليل شحادة - مراجعة د. سهيل زكار - دار الفكر - بيروت - 2001.
- الذخيرة في محاسن أهل هذه الجزيرة - ابن بسام الشنتريني – تح د. إحسان عباس - دار الثقافة - بيروت - 1973
- الروض المعطار في خبر الأقطار - محمد عبد المنعم الحميري - تح د. إحسان عباس - مؤسسة ناصر للثقافة - بيروت - 1980.
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا - القلقشندي - تح د. يوسف علي طويل - دار الفكر - دمشق - ط1 - 1987.
- صبح البشكنسية، أو الأندلس على عهد الحكم المستنصر والدولة العامرية - سيمون حايك - مطبعة الكريم الحديثة - جونية - لبنان - ط1 - 1986.
- الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم - ابن بشكوال - تح فرانسيسكو كوديرا - مطبعة روخس - مجريط - 1883.
- الصلة - ابن بشكوال - تح عزت العطار الحسيني - القاهرة - 1955.
- الصلة - ابن بشكوال - الدار المصرية للتأليف والترجمة – القاهرة - 1966.
- الصلة - ابن بشكوال - تح د. صلاح الدين الهواري - المكتبة العصرية - صيدا - ط1 - 2003
- عبد الرحمن الناصر - بسام العسلي - دار النفائس - بيروت - ط1 - 1983.
- عبد الرحمن الناصر - علي أدهم - الهيئة المصرية العامة - القاهرة - 1972.
- عبد الرحمن الناصر - د. يحيى الشامي - دار الفكر العربي - بيروت - ط1 - 2005.
- عصر الدول والإمارات - الأندلس - د. شوقي ضيف - دار المعارف - مصر - 1989.
- اللباب في تهذيب الأنساب - ابن الأثير الجزري - مكتبة المثنى - بغداد - د.ت.
- لسان العرب - ابن منظور - دار صادر - بيروت - د.ت.
- المحمدون من الشعراء وأشعارهم القفطي - تح رياض عبد الحميد مراد - دار ابن كثير - دمشق - بيروت - ط2 - 1988.
- مسالك الأبصار في ممالك الأمصار - ابن فضل الله العمري (جـ24) - تح يحيى الجبوري - المجمع الثقافي - أبو ظبي - 2003.
- المشتبه في الرجال؛ أسمائهم وأنسابهم – شمس الدين الذهبي - تح علي محمد البجاوي - دار إحياء الكتب العربية - مصر - ط1 - 1962.
- معجم أعلام الجزائر - عادل نويهض - مؤسسة نويهض - بيروت - ط2 - 1980.
- معجم البلدان - ياقوت الحموي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - 1979.

- معجم الحضارة الأندلسية- إعداد د. يوسف فرحات، ود. يوسف عيد- دار الفكر العربي- بيروت- ط1- 2000.
- معجم الشعراء الأندلسيين والمغاربة- د. عفيف عبد الرحمن- المجمع الثقافي- أبو ظبي- 2003.
- معجم قبائل العرب القديمة والحديثة- عمر رضا كحالة- مؤسسة الرسالة- بيروت- ط5- 1985.
- المغرب في حلى المغرب – ابن سعيد الأندلسي- تح د. شوقي ضيف- دار المعارف- القاهرة- ط3- 1978.
- مفاخر البربر- مجهول المؤلف- تح ليفي بروفنسال- المطبعة الجديدة- الرباط- المغرب- 1934.
- المقتبس- ابن حيان- ج5- نشر: ب شالميتا- ف. كورينطي- م. صبح – المعهد الإسباني العربي للثقافة- كلية الآداب- الرباط- مدريد- 1979.
- المقتبس في أخبار بلد الأندلس- ابن حيان- تح د. عبد الرحمن الحجي- دار الثقافة- بيروت- 1983.
- موسوعة شعراء الأندلس- عبد الكريم الوائلي- دار أسامة- عمّان- ط3- 2009.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب- شهاب الدين المقّري التلمساني- تح د. إحسان عباس– دار صادر– بيروت- 1988.
- نهاية الأرب في فنون الأدب- شهاب الدين النويري- تح مفيد قميحة وجماعة- دار الكتب العلمية- بيروت- 2004.
- نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب- القلقشندي- تح إبراهيم الأبياري- الشركة العربية للطباعة والنشر- القاهرة- ط1- 1959.

/ /

التـراث العربي
118-117

الشّعر الأندلسيّ وثيقة تاريخيّة «شعر ابن فُركون الأندلسيّ (ق9هـ) نموذجًا»

قاسم القحطاني(*)

U——————————————— u

الملخّص

يسعى هذا البحث إلى إبراز قيمة شعر ابن فركون الأندلسي التاريخية الوثائقية، فقد عاش الشاعر في نهاية القرن الثامن الهجري وبداية القرن التاسع، وشهد ما جرى في هذه المرحلة من أحداث سياسية واجتماعية في غرناطة، وانعكس هذا كله في شعره، في حين سكتت عنه كتب التاريخ، ليأتي شعر ابن فركون فيوثق هذه المرحلة بنصوص كثيرة، يشير في التقديم لها إلى المناسبة التي نظمها فيها، ويحدد من خلالها كثيرا من التواريخ، ويذكر عددا من الأسماء والأماكن، ليصير شعره من خلال هذا كله وثيقة تاريخية مهمة.

مدخل:

اهتمّ الباحثون، عربًا ومُستشرقين، بتراثنا الأندلسيّ، وقدّموا كثيرًا من الدّراسات والأبحاث، التي أسهمت في إضاءة جوانب منه كانت مجهولة. ومع ذلك فإنّ مراحلَ من هذا التّراث لم تنل حقّها من الدّراسة والبحث، ومنها عصر مملكة غرناطة (635هـ/1238م _ 879هـ/1492م)، الذي اصطبغت حقب منه بالغموض والاضطراب، وذلك بسبب إهمال الباحثين لها، أو اعتمادهم على مصادر أجنبيّة يُشكّ في موضوعيّة

(*) باحث سوري.

أصحابها وأمانتهم العلميّة، وقد يكون ضياع المصادر الأندلسيّة الغرناطيّة أو تأخّر ظهورها سببًا في هذا الغموض والاضطراب. وهذا الأمر أَخْمَلَ ذِكْرَ كثير من أعلام ذلك العصر، وحَكَمَ على الفكر والأدب فيه بالخمول والانهيار.

واستمرّت الحال على ما هي عليه، حتّى جاد الزّمان بمخطوطات بدأت تتكشّف معها غوامض المرحلة، ومن هذه المخطوطات مجموع شعريّ، كان في طيّ العدم، ولم تُشر إليه المصادر التي بين أيدي الباحثين. هذا المجموع هو ديوان الشّاعر الأندلسيّ الغرناطيّ أبي الحُسين بن فركون، شاعر البلاط النّصريّ في عهد الملك يوسف الثّالث (ت820هـ).

كان ابن فركون شاعر الملك النصري يوسف الثّالث وكاتب سرّه، والذي شَهِدَ معه ما حدث في زمنه، من تحوّلات سياسيّة واجتماعيّة مهمّة، سارت بها إلى نهايتها، وانعكس ذلك كلّه في سير حياته، وإنتاجه الأدبيّ.

وشعر ابن فركون مادّة غنيّة جديرة بالدّراسة، وله قيمة أدبية وأخرى تاريخية وثائقية، وتأتي هذه المقالة لتُبرز قيمته التّاريخيّة الوثائقيّة، إذ يعدّ ديوان ابن فُركون حلقة مهمّة في سلسة المصادر، التي تجلو بوضوح، مرحلة مضطربة من مراحل مملكة غرناطة.

شعر ابن فركون الأندلسيّ وثيقة تاريخية:

كانت لغرناطة، منذ قيامها، علاقاتٌ مع جيرانها القشتاليّين والمغاربة، ولم تنتظم هذه العلاقات بين الجيران، ولم تتّخذ منذ قيامها شكلاً واحدًا، بل اضطربت بين حرب وسلم وصلح وهدنة، ولم تستقرّ أمورها على حال واحدة، ولم تخفَ مطامع الدّولتين بمملكة غرناطة، وظلّتا مُتَحيِّنَتين الفرصة للنّيل منها والإيقاع بها[1].

وقد عمّت الأندلس خلال المئة الثّامنة، أحداثُ مواجهةٍ بين المسلمين والنّصارى، منها ما سجّله التّاريخ ومنها ما أهمله، إضافة إلى ما شهدته تلك المرحلة من علاقات مع دول الشّمال الإفريقيّ، وأحداث داخليّة لها أهمّيّتها البالغة في تحريك سياسة البيت النّصريّ، ونتائجها التّاريخيّة.

وأسهم الشّعر في توثيق الأحداث المهمّة التي عاشتها غرناطة، ورصد كثيرًا من مواقفها[2].

---

(1) انظر: مظاهر الحضارة في مملكة غرناطة: الطّوخي، ص31، ودراسات في تاريخ المغرب والأندلس: العبادي، ص446-447، والتّاريخ الأندلسيّ: الحجّي، ص535، وما بعدها.

(2) انظر: ديوان ابن الخطيب: ابن الخطيب، تحقيق مُحمّد مفتاح، 53/1 وما بعدها، ديوان ملك غرناطة: يوسف الثّالث، المُقدّمة، ص (غ)-(ل)، وابن الجيّاب: النّقراط، ص152-153، وابن زمرك: الحمصي، ص144-145، وملك غرناطة يوسف الثّالث: يازجي، ص123، وما بعدها.

وكان لشعر ابن فُركون نصيب وافر من هذا الإسهام، فغدا وثيقة تاريخيّة وسياسيّة مهمّة، ترصد الأحداث التي عاشها ابن فُركون في كنف الملك يوسف الثّالث، فقد سجّل الوقائع الحربيّة والمنافسات السّياسيّة، التي جرت بين ملك غرناطة وبين المغاربة والقشتاليّين.

ولم يكن ابن فُركون بعيدًا عن حياة غرناطة السّياسيّة، بل إنّه كان في خِضمّها، يعايشها ويرصد مواقف منها، ويصوّر جوانب من حياة قطب الرّحى فيها، وهو يوسف الثّالث الذي قرّب شاعره، وولاّه خطّة الغزاة في عام 811هـ[1].

وفي قصائد ابن فُركون إشارات مهمّة تزيد التّاريخ وضوحًا وتفصيلاً، وتتدارك أحيانًا ما أهمله من حقائق ومعلومات دقيقة، وهو ما يؤكّد القيمة التّاريخيّة للقصيدة الشّعريّة، ويجعل وضعها في عداد الوثائق التّاريخيّة المُساعِدة، أمرًا غير قابل للاعتراض، بل قد يتوافر من الأسباب، ما يجعل القصيدة وثيقة أصيلة في موضوعها.

ويبدو من شعر ابن فُركون، أنّ غرناطة كانت على أُهبة الاستعداد، لمواجهة أيّ خطر يهدّد سلامة أراضيها، وكان لها جيشها المُستعدّ دائمًا للدّفاع عنها، وكان يوسف يستعرض قوّاته باستمرار، وهذا من إشارة الشّاعر في قصيدة له مَدَحَ فيها يوسف الذي حلّ بمالقة عام 811هـ، واستعرض الجيش فيها، فقال ابن فُركون في مطلعها[2]:

بُـــدُورٌ بِـــأُفْقِ المُلْـــكِ راقَ طُلُوعُهـــا   فَمـــالقَةٌ قَـــدْ أَشْرَقَـــتْ وَرُبُوعُهـــا

وممّا قاله ابن فُركون هذه القصيدة، مُشيرًا إلى استعراض يوسف جيشَـه المـرابطَ فـي مالقة[3]:

وَوافَتْ إلى المَيْـزِ السَّـعِيدِ وُفُودُهـا   فَراقَتْ عَلى تِلْـكَ البِطـاحِ جُمُوعُهـا

وَناصِـرُ دِيـنِ اللهِ يَطْلُـعُ وَجْهُـهُ   كَشَمْسِ الضُّحى يُعْشِي العُيُونَ طُلُوعُها

ولا يتّخذ هذا الشّعر الطّابعَ التّسجيليّ المباشر، إنّما فيه من الفنّ ما يُظهِره بصورة فنّيّة رائقة، فهو غنيّ بالصور الفنيّة «مالقة أشرقت وربوعها»، و«يطلع وجهه كشمس الضّحى»، التي تبعث فيه الحركة والحياة، بما يوظّفه الشّاعر من علاقات مجازيّة بين الأشياء.

وكانت زيارة يوسف هذه لمالقة واحدةً من زيارات عدّة، كان يطوف فيها أرجاء مملكته. ولابن فُركون قصيدة أخرى أنشدها في عام 819هـ، وهو بين يَـدَي الملـك، «وتضـمّنت

(1) ديوان ابن فُركون، ص124.
(2) السّابق ، ص120.
(3) السّابق، ص121.

وصفَ المَيْز وعَرْضِ جُنده قبل العيد، وما تَظاهَر به من السّلاح والخيول والعُدَد»[1]، وفي هذا ما يشير إلى استعداد يوسف الدّائم، لأيّة مواجهة.

كان هذا الاستعداد ضرورة، يفرضها موقع غرناطة بين جيرانها وعلاقاتها بهم، وقد ورث يوسف عرش غرناطة، وسعى إلى المحافظة عليه من الانهيار، «وذلك بمحاربة المغاربة الطّامعين بغرناطة، ومصالحة القشتاليّين في أغلب الأحيان، لدرء خطرهم عن المملكة، فبهذه السّياسة الحَذِقة، استطاع أن يطيل عمر مملكته، المُهدَّدة بالسّقوط والانهيار»[2].

كانت سياسة يوسف الثّالث تجاه قشتالة، تتراوح بين الحرب والسّلم والمجاهدة والمهادنة، فقد اعتلى عرش غرناطة في أعقاب هدنة، عقدها سَلَفُه مع فرناندو عمٍّ ملك قشتالة خوان الثّاني والوليّ عليه، والذي سيصبح ملكًا على أرغون أيضًا، وهو يُدعى في شعر يوسف وشعر ابن فُركون بـ(الإِفَنْت AL INFANTE)، ومعناها الولد، وهو اصطلاح أندلسيّ مغربيّ يُطلق على المُرشّح لوراثة الملك[3].

وكان هذا الإِفَنْت قد استولى قبل الهدنة على حصن الصّخرة في ناحية رُنْدة، ولَمّا بويع يوسف الثّالث كان أوّل أمرٍ باشره هو أمر الهدنة، وفي الأشعار التي قِيلت في تهنئة الملك بمناسبة اعتلاء عرش المملكة، وفي المناسبات التي تلتها، ما يشير إلى قضيّة الهدنة وتعدّد الرّأي فيها[4]، وقد توزّع الرّأي بين الجهاد والمهادنة، وكان رأي ابن فُركون اتّباعَ سياسة المهادنة والمصالحة، فقال[5]:

تَأْتِي وُفُودُ الرُّومِ تَخْطُبُ سَلْمَهُ	فَيَكُفُّ كَفَّ القَادِرِ المُتَعَفِّفِ
وَوَلِيُّهُمْ يَخْشَى فَيُرْدِفُ رُسْلَهُ	إِرْسالَ جَيْشٍ بِالمَلائِكِ مُرْدَفِ
أَعِدِ الجَوابَ بِها عَلى ظَمَأٍ لَها	تَنْقَعْ جَوى المُتَشَوِّقِ المُتَشَوِّفِ
وَاجْنَحْ إِلَيْها مُنْعِمًا مُتَفَضِّلاً	لا زِلْتَ أَكْرَمَ واهِبٍ مُتَعَطِّفِ

(1) ديوان ابن فُركون ، ص375.
(2) ملك غرناطة يوسف الثّالث: يازجي، ص28.
(3) انظر: ديوان ابن فُركون، المقدّمة، ص60، 157، ومظهر النّور، ص16، وديوان يوسف الثّالث، ص27.
وقد وردت هذه الكلمة اللّغة الإنكليزيّة «Infant»، وفي اللّغة الفرنسيّة «Enfant»، وهي بمعنى الطّفل أو الصّبيّ، أو الولد. انظر: .Oxford Wordpower Dictionary, Oxford University Press,2006,p.406، وقاموس المنهل: جبّور، وإدريس، ص384.
(4) انظر: ديوان ابن فُركون، المقدّمة، ص61-62.
(5) السّابق، ص130.

كان هذا رأي ابن فُركون، أمّا رأي الملك نفسه، فقد أعلن أن لا سبيل سوى الجهاد، فقال[1]:

لَهْفَ نَفْسِي عَلَى الثُّغُور تَخَلَّتْ فَهْيَ صِفْرٌ مِنَ الكُماةِ الحُماةِ
وَأُناسٍ عَلَى المَعاصِي جهارًا قَدْ أَباحُوا حَرِيمنا لِلْعُداةِ
لَسْتُ لِلصِّيدِ مِنْ خَلائِفِ نَصْرٍ يَوْمَ أَهْنا بِسِلْمِ تِلْكَ العُتاةِ

ويُفهم من المدائح التي قِيلت أنّ الإِفَنْت هو طالب الهدنة، كما يُفهم من شعر يوسف أنّ الإِفَنْت تلكّأ في الاستجابة، ثمّ انقاد بعد إباء.

وفي ديوان ابن فُركون، وديوان الملك يوسف الثّالث، أخبارٌ وأشعارٌ في هذا الموضوع، ومنها الإشارة إلى الحملة التي قادها شقيق الملكِ الأميرُ عليّ معزّ الدّولة، مُتوجّهًا إلى شُقورة في أرض أرغون في عام 812هـ، فقد رَفَعَ ابن فُركون إلى الملك قصيدةً، هنّأه فيها بالنّصر الذي حقّقه الأمير معزّ الدّولة، وصوّر فيها لقاءه بالإسبان، والبلاء الحسن الذي أبلاه، حتّى تحقّق له النّصر عليهم، وممّا قاله في هذه القصيدة[2]:

لَمَّا الْتَقى الجَمْعانِ فِي أَرْضِ العِدا وَرَمَيْتَ جَمْعَهُمُ بِبَأْسٍ مُعْجِلِ
نادى بِأَبْطالِ الجِهادِ أَلا اقْدُمُوا وَأَجالَ فِيهِمْ نظْرةَ المُتَأَمِّلِ
فَتَسارَعُوا ... إِلى داعِي الهُدى وَالرُّومُ عَنْ سُبُلِ النَّجاةِ بِمَعْزِلِ[3]
ضاقَتْ عَلَيْهِمْ أَرْضُهُمْ فَتَوَقَّفُوا وَالمَاءُ يَجْمَعُ نَفْسَهُ فِي الجَدْوَلِ
وَتَجَمَّعَتْ فِرَقُ العِدا ثُمَّ انْثَنَتْ ما بَيْنَ مُنْهَزِمٍ وَبَيْنَ مُجَدَّلِ
شالَتْ نَعامَتُهُمْ سَرِيعًا بَعْدَ ما وَقَفُوا وُقُوفَ الخاضِعِ المُتَذَلِّلِ

وفي ديوان ابن فُركون وديوان يوسف، أخبارٌ عن دخول الغرناطيّين حصن الصّخرة[4]، وكان دخولهم هذا بكر الفتوح لعام 812هـ، فارتجل ابن فُركون بهذه المناسبة قصيدةً هنّأ الملكَ فيها، فقال [5]:

هُوَ النَّصْرُ قَدْ أَجْرى لَدَيْكَ جِيادَهُ هُوَ الفَتْحُ قَدْ أَلْقى إِلَيْكَ قِيادَهُ

---

(1) ديوان يوسف الثّالث، ص23.
(2) ديوان ابن فُركون، ص197.
(3) صدر البيت في الدّيوان مكسور، ولعلّه يوزن ويتمّ معناه بإضافة «طُرًّا» أو «جَمْعًا» بعد «فتَسارَعُوا...».
(4) انظر: ملك غرناطة يوسف الثّالث: يازجي، ص125-126.
(5) ديوان ابن فُركون، ص156.

أَما هَــذِهِ بِكْــرُ الفُتُــوحِ التــي بِهــا أَتى الدَّهْرُ يُدْنِي العِــزُّ مِنْــكَ بِعــادَهُ

وفي هذه القصيدة عرّض ابن فُركون بالإِفَنْت بقوله[1]:

وَإِنّ إِفَنْــتَ الــرُّومِ يَجهــدُ كُلَّمــا أَراهُ المَقــامُ اليُوسِــفِيُّ جِهــادَهُ

وأشار يوسف إلى هذه الحادثة في ديوانه[2]، فقال[3]:

بِكْــرُ الفُتُــوحِ وَصُــنْعُ اللهِ مُرْتَقَــبُ تُمْلِــي عَجائِبَــهُ الأَيَّــامُ وَالحِقَــبُ

وَالمُلْحِدُونَ بِمــا قــالُوا وَمَــا فَعَلُــوا لِلسَّيْفِ ما كَتَبُوا وَالمَحْــو مــا كَتَبُــوا

ولم تشر المصادر التّاريخيّة إلى هذا الحدث، بينما أشار إليه كلّ من ابن فُركون وملكه يوسف[4].

وليوسف الثّالث قصائد أشار فيها إلى بعض الأمور السّياسيّة، كرفض القشتاليّين للمهادنة والصّلح، وإعلانهم الحرب على غرناطة، ودخولهم أراضيها، ونشرهم الخراب والفساد فيها، فَخَرَ يوسف في هذه القصائد بنفسه، وتوعّد فيها المُعتدِين، فقال[5]:

أَنا اليُوسُفيُّ الصِّدْقُ لا شَــكَّ شــاهِدِي إِذا كــانَ كَيْــدُ الخــائِنِينَ خَصِــيما

سَأَتْرُكُها نَجْــلاءَ مــا الــرُّمْحُ بَعْــدَها يُغــادِرُ نَحْــرًا بِالطِّعــانِ سَــلِيما

وهدّد يوسف في هذه القصيدة مَلِكَ القشتاليّين، الذي آثر الحرب على المهادنة والسّلم، وعرّض بالقشتاليّين وتحدّاهم[6]، فقال[7]:

لَئِنْ فــاتَ فِــي أَمْــسِ فَنــاءُ إِفِنْــتِهِمْ سَيَلْقى غَدًا رِجْــزَ العَــذابِ أَليمــا

وَسُحْقًا لَهُ حَيْــثُ اسْــتُخِفَّتْ حُلُومُــهُ وَلَمْ يَرْجُ فَيّــاضَ الهِبــاتِ حَلِيمــا

وَلَــمْ يَتَّخِــذْ لِلصُّــلْحِ مِنْهــا وَسِــيلَةً يُرَضِّي مَسِــيحًا قَصْدُهــا وَكَلِيمــا

وقد عرّض يوسف بملك قشتالة في مواضع كثيرة من ديوانه، وحذّره وأنذره من تعاليه وبطشه، فسوف يخضع للغرناطيّين وينال مَلِكُهم من القشتاليّين.

---

(1) السّابق، ص157.
(2) انظر: ملك غرناطة يوسف الثّالث: يازجي، ص125-126.
(3) ديوان يوسف الثّالث: ، ص6.
(4) انظر: ملك غرناطة يوسف الثّالث يازجي: ، ص126.
(5) ديوان يوسف الثّالث ، ص153.
(6) انظر: يازجي: ملك غرناطة يوسف الثّالث، ص129.
(7) ديوان يوسف الثّالث ، ص154.

وتعالى في قصائده صوت فخره بشجاعته وشجاعة قومه، وفَخَرَ بقوّته وعزيمته وحُسن بلائه[1].

وفيما يبدو أنّ فرناندو لم يرضَ بالهدنة، ودخل أراضي غرناطة وعاث فيها، وحاصر مدينة «أنتقيرة»، فدافع أهلها عنها، وبذل يوسف جهودًا عظيمة لفكّ الحصار المضروب حول المدينة، غير أنّ ذلك كلّه لم يفلح، فقد سقطت المدينة بيد فرناندو، وكان ذلك في عام 812هـ[2].

وفي ديوان يوسف تخميس نظمه عند نزول العدوّ على ثغر أنتقيرة[3]، أثنى فيه على مَنِ استبسل في الدّفاع عن الثّغر، واتّهم فيه بعضهم بالتّهاون في الدّفاع، فقال[4]:

وَيا عَجَبًا مِنْ تارِكٍ حَقَّ رَبِّهِ تَعرَّفَتِ البَغْضاءُ مِنْ كُنْهِ حُبِّهِ
فَلَمْ يَنْتَشِقْ روح الرِّضا مِنْ مَهَبِّهِ وَمَهْما دَعا داعِي الهُدى لَمْ يُلَبِّهِ
فَأَنَّى لَهُ بِالفَخْرِ وَالفَوْزِ بِالأَجْرِ

ومن القصائد التي توثّق تلك الأحداث، قصيدة في ديوان يوسف تشير إلى مواجهة مع القشتاليّين، حول حصن منتشاقر، وقعت والملك مريض في عام 814هـ[5].

وقد وقفت حركة الجهاد، والمواجهة مع الإسبان، عند هذا الحدّ، واتّجه الملك يوسف إلى تجديد الهدنة، ليتفرّغ للجبهة المغربيّة ليردّ خطرها عن بلاده[6]. ومع ذلك ظلّ ابن فُركون يؤكّد أن يوسف سيغزو أرض الشّرك، ويحرّرها ويسترجع ما أُخذ منها، غير أن مهمّة الملك يوسف الثّالث في المحافظة على عرش غرناطة، دعته إلى إيثار الصّلح والمهادنة، فـ«سادت بين بلاط غرناطة وبلاط إشبيلية علائق المودّة والاحترام المتبادل، ولم تشهد غرناطة من قبلُ عهدًا كعهد يوسف، ساد فيه الوئام بين الأمّتين المُتخاصِمَتين»[7].

(1) انظر: يازجي: ملك غرناطة يوسف الثّالث، ص130.
(2) انظر: ابن فُركون: الدّيوان، المقدّمة، ص65، وعنان: نهاية الأندلس، ص153، ويازجي: ملك غرناطة يوسف الثّالث، ص28، 123.
(3) انظر: ديوان يوسف الثّالث ، ص89، وابن فُركون: الدّيوان، المقدّمة، ص66، ويازجي: ملك غرناطة يوسف الثّالث، ص125-126.
(4) ديوان يوسف الثّالث ، ص89-90.
(5) انظر: السّابق، ص156، وما بعدها.
(6) انظر: ابن فُركون: الدّيوان، المقدّمة، ص68.
(7) عنان: نهاية الأندلس، ص154.

هذا ما كان من أخبار يوسف في تلك الحقبة مع جيرانه القشتاليّين، فقد وقفت حركة الجهاد ضدَّهم عند هذا الحدّ، ولم تستمرّ طويلاً، وتفرّغ يوسف بعدها لاسترجاع جبل الفتح من المغاربة، ومحاولاته المتكرّرة لتقويض عرش بني مَرِين.

والعلاقات بين بني الأحمر وبني مَرِين قديمة، تبدأ مع قيام مملكة غرناطة، وكانت تقوى أحياناً وتضعف أحياناً أخرى، وقد كان لبني مَرِين أثر كبير في قيام غرناطة، وكان جهادهم واحدًا من أسباب ثباتها[1]. ومع ذلك فـ«إنّ ديوان ابن فُركون يرسم صورة قاتمة عن العلاقات بين الدّولتين الجارتين، وبين الملكين المُتعاصِرَين»[2].

وكانت قضيّةُ جبل الفتح محورَ الخلاف، بين يوسف وجيرانه المغاربة، ويبدو أنّها تجدّدت في عهد يوسف هذه، حين سعى كلٌّ من الطّرفين إلى السّيطرة على الجبل، للأثر المهمّ الذي كان له في الأحداث التّاريخيّة والسّياسيّة لذلك العصر، فسعت أطراف الصّراع كلّها للسّيطرة عليه، «بحكم موقعه الاستراتيجيّ والجغرافيّ الهامّ، فكان مَحطّ أنظار القشتاليّين النّصارى من جهة، والمَرينيّين المغاربة من جهة أخرى، الذين حاولوا احتلاله واستلابه من الغرناطيّين، لكنّ محاولاتهم باءت بالفشل والإخفاق»[3].

ويُفهَمُ من ديوان ابن فُركون، أنّ الصّراع على جبل الفتح بدأ بين الملكين، في عام 813هـ، ولم ينتهِ إلاّ في عام 817هـ، ففي ديوان ابن فُركون معلومات عن ثورة أهل الجبل، الذين قاموا بها في عام 813هـ، وأعلنوا تبعيّتهم للمغرب. وكان هذا العام حافلاً بالأحداث، ففيه جهّز الملكُ يوسف السّعيدَ المرينيَّ، ووجّهه في أسطول إلى المغرب ليطالب بالمُلك، في محاولةٍ منه لإسقاط حُكْم أبي سعيد عثمان.

ويبدو أنّ يوسف كان يخاف من أبي سعيد على مملكته، شأنه في ذلك «شأن أسلافه من قبله في خوفهم من أسلاف أبي سعيد. وجرت بينهما منافسات على جبل طارق يشير إليها الدّيوان في كثير من قصائده»[4]. وقد تكشّفت أطماع أبي سعيد في غرناطة عندما أرسل جيشاً بقيادة أخيه عبد الله بن أحمد المعروف بسيدي عبّو، إلى جبل طارق لاحتلاله بدعوى سَأَم أهل الجبل من طاعتهم لبني الأحمر أصحاب غرناطة، وقد «تحقّقوا بأنّ المَرينيَّ أقوى منه شوكة، وأقدر على تخليصهم ممّا عسى أن ينالهم به الإصبنيول من حصار ونحوه، فبعثوا إليه يخطبون ولايته، ويعرضون عليه الدّخول في طاعته، إن هو أمدّهم بما يدفعون به في

(1) انظر: الحجّي: التّاريخ الأندلسيّ، ص511، 519-520، 536 وما بعدها.

(2) ابن فُركون: الدّيوان، المقدّمة، ص70.

(3) يازجي: ملك غرناطة يوسف الثّالث، ص128.

(4) ديوان يوسف الثّالث ، المُقدّمة، ص (غ).

نحر ابن الأحمر»[1]، ولاقت هذه الفكرة قبول أبي سعيد، فسارع إلى تنفيذها بإرسال جيش بقيادة أخيه عبد الله، غير أنّ محاولته هذه باءت بالفشل[2].

ولم يكن يوسف غافلاً عمّا يُحاك له، فاستعدّ لهذا الأمر، وجهّز جيشًا يُرابط عند الجبل، وأشار ابن فُركون في ديوانه إلى المحلّة الغرناطيّة التي ظلّت محاصرة الجبل منذ عام 813هـ، إلى عام 817هـ، وقد انتقل يوسف مرارًا من غرناطة إلى الجيش المُرابط، وكان أخوه عليّ معزّ الدّولة، هو الذي دخل الجبل واستردّه بعد حصار برّيّ وبحريّ[3]، فصاغ ابن فُركون مِدحة هنّأ فيها الملك، «عند وصول البشير من السّيّد الأمير أبي الحسن، وصل الله عزّه، بدخوله جبلَ الفتح عَصَمَه الله»[4]. وصفه ابن فُركون وصفًا مفصّلاً ونوّه بشجاعة معزّ الدّولة، وهنّأ مليكه بهذا الفتح، فقال[5]:

تَجَلَّى صَبَاحُ الفَتْحِ مِنْ جَبَلِ الفَتْحِ ... فَهُنِّئْتَها بُشْرى تَجِلُّ عَنِ الشَّرْحِ

هُوَ الصُّنْعُ صُنْعُ اللهِ حَيَّاكَ أُفْقُهُ ... بَوَكَّافِ غَيْثٍ طالَما ضَنَّ بِالنَّضْحِ

وفي ديوان يوسف عدد من القصائد، ذَكَرَ فيها حصار جبل الفتح، وفَخَرَ باسترجاعه، ويُفهَم من شعره أنّ أوّل ما استُرجِع منه هو حصن القَشْتور، وفي هذا قوله[6]:

وَسائِلْ بِها القَشْتورَ إذْ عَزَّ مَطْلَبٌ ... فَها هُوَ مِنْ أَسْرِ السُّيُوفِ عَتِيقُ

نَهَدْنا إِلَيْهِ بَعْدَ ما هَوَّمَ الدُّجى ... وَنادى فَنَجَّيْناهُ وَهْوَ غَرِيقُ

وأكثرَ ابنُ فُركون من وصف أهل الجبل بالخيانة، وعرّض بهم في قصيدةٍ، هنّأ فيها الملك «بحلول ركابه العليّ بظاهر مالقة، بإثر مخالفة المارقين من أهل جبل الفتح، وهي السّفرة التي أجاز فيها السّلطان السّعيد إلى الغرب، ودخل مالقة في يوم الاثنين الثّالث لشعبان عام ثلاثة عشر وثماني مئة»[7]، فقال في هجائهم والتّعريض بهم[8]:

ما جَبَلُ الفَتْحِ وَمَنْ أَهْلُهُ؟ ... إِذْ أَصْبَحُوا قَدْ كَفَرُوا الأَنْعُما

(1) النّاصري: الاستقصا، 93/4.

(2) انظر: النّاصري، الاستقصا، 93/4، وديوان يوسف الثّالث ، المقدّمة، ص (ف)، ويازجي: ملك غرناطة يوسف الثّالث، ص29-30، 133.

(3) ابن فُركون: الدّيوان، ص201.

(4) السّابق، ص180.

(5) السّابق، ص180.

(6) ديوان يوسف الثّالث ، ص184-185.

(7) ابن فُركون: الدّيوان، ص161.

(8) السّابق، ص162.

كَـأَنْ بِهِـمْ وَالـرَّوْعُ فِـي أَرْضِـهِمْ يَـأْبى لِشَـمْلِ الأَمْـنِ أَنْ يُنْظَمَـا
كَـأَنْ بِهِـمْ قَـدْ عَـادَ مُرْتَـابُهُمْ مُغْـرًى بِمَـا أَوْلَيْتَـهُ مُغْرَمَـا
مُـؤَمِّلاً مِنْـكَ لِنَصْـرِ الهُـدى مَـوْلًى هُمامًـا بَـاذِلاً مُنْعِمَـا
أَيْنَ التُّقَـى وَالعَـدْلُ وَالفَضْـلُ مِـنْ قَـوْمٍ غَـدا الجَـوْرُ لَهُـمْ مِيسَـما؟
وَسَـوْفَ يَكْبُـو مِـنْهُمُ كُـلُّ مَـنْ أَجْـرى جِيَـادَ البَغْـيِ أَوْ أَجْرَمَـا

وعرّض ابن فركون بأهل الجبل في قصيدة أخرى، قالها في العام نفسه، وممّا قاله فيها[1]:

جَبَـلُ الفَـتْحِ قَـدْ حَلَلْـتَ لَدَيْـهِ ذُرْوَةً قَدْ عَلَـتْ مَكانًـا وَجَلَّـتْ
وَلأَهْلِيـهِ فِـي الخِـلافِ نُفُـوسٌ بِشَياطِـينَ لِلضَّـلالِ اسْتُزِلَّـتْ

وصوّر في هذه القصيدة الكتائب، التي ترامت على هذا الجبل لتعيده[2]:

فَتَرامَـتْ لَهُـمْ كَتائِـبُ عِـزٍّ لَوْ رَمَتْهـا يَـدُ الزَّمـانِ لَشُلَّـتْ
لَـوْ تُجـارِي الرِّيـاحُ مِنْهـا جِيـادًا لانْثَنَتْ عَنْ مَـدى السِّباقِ وَكَلَّـتْ
بِهَـوادٍ غُـرٍّ الفُتُوحـاتِ أَهْـدَتْ إِذْ أَطَلَّـتْ جُمُوعُهُـمْ وَأَضَلَّـتْ

كانت مهمّة يوسف الثّانية هي التّشغيب على أبي سعيد عثمان المرينيّ، وفي هذا شعر كثير في ديوان ابن فُركون وديوان مليكه، وهذا الشّعر مؤرّخ ومسبوق بمقدّمات تشرح مناسباته، وكانت أوّل إشارة إلى هذا قصيدة ابن فُركون التي هنّأ فيها الملك بوصوله إلى مالقة، وتجهيزه السّعيد وإرساله إلى المغرب[3].

وكانت رحلة يوسف هذه إلى مالقة ومنها إلى جبل الفتح، واحدة من رحلات يوسف إلى جبل الفتح الذين شقّوا عصا الطّاعة، بخروجهم على ملكهم حتّى أعاده إلى سيادته.

ويبدو أن يوسف كان يعدّ العدّة لإسقاط حكم الملك المغربيّ، فشجّع كلّ حركة معادية لحكم أبي سعيد، فأيّد حركة السّعيد المناهضة لحكم أبي سعيد عثمان، وكان يوسف يأمل أن يحقّق السّعيد نجاحًا[4].

والسّعيد هذا هو مُحمّد بن عبد العزيز بن أبي الحسن المرينيّ، الذي بويع بالمُلك بعد موت أبيه، وهو ابن خمس سنوات، غير أنّه خُلِع وغُرِّب إلى الأندلس، وعاد بعد سنوات للمطالبة

(1) السّابق، ص165.
(2) السّابق، ص165.
(3) انظر: ابن فُركون: الدّيوان، ص161.
(4) انظر: ديوان يوسف الثّالث ، المقدّمة، ص (ك)، ويازجي: ملك غرناطة يوسف الثّالث، ص30، و134.

بالمُلك ومنازعة أبي سعيد عثمان عليه[1]، دفعه إلى ذلك يوسف الثّالث انتقامًا من أبي سعيد لسعيه لاسترجاعِ جبلِ الفتح، وقبوله بيعة أهله.

جهّز يوسفُ حليفَه السّعيدَ بالسّفن والفرسان والرّماة، ووجّهه إلى المغرب، «وقد وردت الأخبار بحلول أجفانه[2] المؤيّدة بساحل المغرب، ونزول السّلطان السّعيد ببرّ العدوة بالفرسان والرُّماة، في آخر رمضان عام ثلاثة عشر»[3]. وإلى هذا أشار ابن فُركون بقوله[4]:

رَمَيْتَ عُداةَ الدِّينِ مِنْها بِفادِحٍ ... لَدى مُلْتَقى الهَيْجاءِ يَتْرُكُهُمْ صَرْعى
وَكَمْ مِنْ يَدٍ بَيْضاءَ طَوَّقْتَها فَتًى ... إلى مَنْزِلِ البَيْضاءِ قَدْ أَعْمَلَ الرُّجْعى
رَمى دارَهُ البَيْضاءَ أَخْذًا بِثَأْرِهِ ... بِما قَدْ رَمى سَيْفُ بْنُ ذِي يَزَنٍ صَنْعا

وقال يصف السّفن[5]:

وَلِلّهِ مِنْها مُنْشَآتٌ قَدِ ارْتَمَتْ ... عَلى اللّجِّ رَفْعًا حِينَ أَحْكَمْتَها وَضْعا
سَرَتْ وَظِلالُ الأَمْنِ وَاليُمْنِ فَوْقَها ... فَأَحْسِنْ بِهِ مَسْرًى وَأَنْجِحْ بِهِ مَسْعى
دَرَأْتَ بِهِ فِي صَدْرِ كُلِّ مُعانِدٍ ... سِهامُ المَنايا نَحْوَهُ أُحْكِمَتْ وَقْعا
أَتَتْكَ بِها البُشْرى صَنِيعةَ مُنْعِمٍ ... حَباهُمْ بِها وِتْرًا وَعادَتْ لَهُ شَفْعا

وذكر ابن فُركون أنّ توجيه السّعيد نحو المغرب، لم يكن إلاّ نزولاً عند رغبة آل مَرِين، الذين دعوا يوسف لإنقاذهم، فما كان منه إلاّ لبّى تلك الدّعوة[6].

ونظم يوسف بهذه المناسبة قصيدةً، خاطب فيها أولياءه من بني مَرين، ونعت فيها أبا سعيد بالشّؤم، واتّهمه بالتّعاون مع النّصارى، والتّفريط في الثّغور، ودعا أولياءه إلى تأييد حليفه السّعيد[7]:

قُومُوا إِلى نَصْرِ السَّعِيدِ حِمايَةً ... فَالدِّينُ إِنْ لَمْ تَجْمَعُوهُ يُبَدَّدُ
وَتَمَكَّنُوا فِي فاس مِنْ عُثْمانِها ... وَاسْتَبْصِرُوا بِسَنا الحَقِيقَةِ وَاهْتَدُوا

(1) انظر: ابن فُركون: الدّيوان، المقدّمة، ص79.
(2) الأجفان: نوع من السُّفن، وإحدى قِطَع الأسطول البحريّ الغرناطيّ، وهي نوعان: الأولى غَزويّة، والثّانية تُستخدَم لنقل الخيل. (انظر: الحياة الاجتماعيّة في غرناطة في عصر دولة بني الأحمر: الدّوسريّ ، ص227).
(3) ابن فُركون: الدّيوان، ص163.
(4) السّابق، 163.
(5) ابن فُركون: الدّيوان، ص163.
(6) انظر: السّابق، ص164.
(7) ديوان يوسف الثّالث ، ص65-66.

وادّعى يوسف أنّ هذا لم يكن، إلاّ لأنّ عثمان تحالف مع أعدائهم الإسبان، وتنازل لهم عن البلاد، وإلى هذا أشار فقال[1]:

أَوَلَــيْسَ قَــدْ أَعْطَـــى العُــداةَ بِلادَنَـــا إعْطَـــاءَ مَنْ يُرْضِي الكَفُــورَ ويُرفِــدُ
لَمْ يَتَّقِ الرَّحْمَنَ فِــي الــوَطَنِ الــذِي مِنْ أَجْلِهِ قَدْ عَـــاثَ فِيـــهِ المُلْحِــدُ

توّجه السّعيد نحو المغرب، ووصل الخبر إلى يوسف أنّ السّعيد دخل مدينة تازة، وكــان يوسف وقتها بظاهر جبل الفتح[2]، فنظم ابن فُركون قصيدةً، جاء فيها[3]:

ولَقَـــدْ جـــاءَتِ البَشـــائِرُ حَتَّـــى أَعْذَبَتْ مَـــورِدَ السُّـرُورِ وأَحْلَــتْ
بِعُـــلاكَ السَّـــعِيدُ مُلِّـــكَ أَرْضـًــا لَكَ أَلْقَتْ مـــا عِنْدَهـــا وتَخَلَّـتْ[4]

ولم يكن السّعيد وحده في حركته هذه، فقد اشترك معه فيها ولدان له، أشار ابن فُركــون إليهما في قوله[5]:

نَضَيْتَ عَلى الأَعْــداءِ مِنْــهُ مُشَــهَّرًا وأَرْسَلْتَ مِنْ نَجْلَيْــهِ سَــهْمَيْنِ فُوِّقَـــا
فَلا أَنْجَــحَ الــرَّحْمنُ مَسْـعى مُعانِــدٍ إذا خَفَقَتْ أَعْلامُ نَصْـــرِكَ أَخْفَقـــا

وهذان الولدان هما عامر والمسعود، أمّا عامر فقد تمكّن في ذي القعدة من عام 813هـ، من فتح طَنْجة ودخول قصبتها، وذلك بوساطة السّفن الأندلسيّة، وفي هذا قال ابن فُركون[6]:

هَـــذِهِ فـــاسٌ الجَدِيـــدُ تَشَـــكَّتْ فَأَنَلْتَ السَّعِيـــدَ مِنْهـــا اخْتِيـــارَهْ
وَابْنُـــهُ عـــامِرٌ مِـــنَ الرِّيـــفِ يُمْسِـي عـــامِرًا رَبْعَـــهُ المَنِيـــعَ وَدارَهْ

ومن المُرتجَلات في مثل ذلك، قصيدة نظمها ابن فُركون عند عودة الأجفان المنصورة من فتح طنجة، وحصول ولد السّعيد في قصبتها[7]، ومما قاله في وصف السّفن[8]:

وَأَتَتْــكَ الأَجْفـــانُ مِنْهـــا بِبُشْـــرى كُلُّ وَجْهٍ يُبْــدِي لَهـــا اسْتِبْشـــارَهْ
وَالـــذِي أَمَّـــلَ العِنـــادَ ذَلِيـــلٌ قَدْ أَبى الدَّهْــرُ أَنْ يُقِيـــلَ عِثـــارَهْ

(1) السّابق، ص66.
(2) انظر: ابن فُركون: الدّيوان، ص164.
(3) السّابق، ص165.
(4) في قوله هذا اقتباس من الآية الكريمة﴿وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ ` وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ﴾، الانشقاق، 3-4.
(5) ابن فُركون: الدّيوان، ص203.
(6) السّابق، ص166.
(7) انظر: السّابق، ص166.
(8) السّابق، ص166.

خانَهُ الـدَّهْرُ فَـارْتَقى الـذُّعْرُ مِنْـهُ مُرْتَقًى حَطَّ فِي الـوَرَى مِقْـدارَهْ

وأمّا المسعود فقد ذكره ابن فُركون في قصيدةٍ، هنّأ فيها الملكَ بولادة أصغر أولاده، وقد وصل الخبر والملك في مالقة(1)، وممّا قاله فيها(2):

وَقَبْلَـهُ وافَـتِ الأَجْفـانُ مُهْدِيَـةً بُشْرى بِها فَوْقَ لُجِّ البَحْرِ قَـدْ سَـبحَتْ
بُشْرى أَتَتْـكَ مِـنَ المَسْـعُودِ قائِلَـةً هَذِي الصِّفاحُ دَمَ الأَعْداءِ قَـدْ سَـفَحَتْ
فَمِنْ مَطـالِعِ أَنْـوارٍ بِهـا اتَّضَـحَتْ وَمِنْ مَيادِينِ آمـالٍ بِهـا انْفَسَـحَتْ

وكان يوسف يرمي من وراء هذا كلّه، أن يتغلّب السّعيدُ على فاس وعلى أبي سعيد، ويبعثه مقيّدًا إلى غرناطة، وفي هذا قال يوسف(3):

حَيْـثُ عُثْمـانُ قَـدْ غَـدا قـارِعًـا سِـنَّ نـادِمِ
عَـنْ قَرِيـبٍ يَزُورُنـا فِـي قُيُـودِ الأَداهِـمِ

كان يوسف يأمل أن يحقّق السّعيد انتصاره، غير أنّ السّعيد لم يحقّق ما كان يوسف يتمنّاه، فقد لحقت بالسّعيد هزيمة بظاهر فاس واختلف أتباعه، فخاب أمل يوسف، وقد أشار ابن فُركون إلى هزيمة السّعيد في عيديّة وجّهها إلى يوسف، فقال(4):

وَكَيْفَ تُدْفَعُ عَنْ فـاسٍ أُسُـودُ وَغًـى وَمـا مَرابِضُـها إلاَّ مَرابِعُهـا
إِنْ أَجْفَلَتْ فِئَةُ التَّوْحِيدِ هـا هِـيَ قَـدْ عادَتْ تُنازِلُ فِيها مَـنْ يُنازِعُهـا
وَقـائِعٌ مَحَّـصَ اللهُ العِبـادَ بِهـا حَتَّى تَبَيَّـنَ عاصِيهـا وَطائِعُهـا
إِنْ كانَ ضُيِّعَ حَـزْمٌ عِنْـدَما افْتَرَقَـتْ فَإِنَّ جُـودَكَ حامِيهـا وَجامِعُهـا

ويبدو أنّ أبا سعيد قد رغب في صلحٍ، يعقده يوسف بينه وبين السّلطان السّعيد على قسمة البلاد الغربيّة بينهما، ولم يكن أمام يوسف إلاّ أن استجاب لطلب الصّلح(5)، فأنشد ابن فُركون الملكَ عيديّة، ألمّ فيها بذكر هذا الصّلح، فأشار إلى هذا بقوله(6):

فَيا ناصِـرَ العَليـاءِ وَالمَلِـكَ الـذِي بِهِ مِلَّـةُ الإِسْـلامِ كُفَّـتْ عُداتُهـا

(1) انظر: ابن فركون: الدّيوان، ص174.
(2) السّابق، ص175.
(3) يوسف الثّالث: الدّيوان، ص147.
(4) ابن فُركون: الدّيوان، ص210.
(5) ابن فُركون: الدّيوان، ص213.
(6) السّابق، ص215.

تَرُومُ مُلُوكُ الأَرْضِ شَأْوَكَ فِي العُــلا ... وَقَدْ قَصُرَتْ عَنْ نَيْلِــهِ خُطُواتُهــا
وَلَمَّا تَوالَتْ فِتْنَــةُ الغَــرْبِ وَاعْتَــدَتْ ... عَلى أَهْلِهِ فِي كُــلِّ حَــيٍّ طُغاتُهــا
وَما اتَّفَقَتْ إلاَّ عَلــى صُــحْبَةِ الــرَّدى ... كَمــا اخْتَلَفَــتْ آراؤُهــا وَلُغاتُهــا
دَعَتْــكَ لِعَقْــدِ السَّــلْمِ بَــيْنَ مُلُوكِهــا ... أَكارِمُ حَــيٍّ فِــي يَدَيْــكَ حَياتُهــا
فَأَصْــدَرْتَ لِلأَمْــلاكِ مِنْــكَ أَوامِــرًا ... ذا نُطِقَتْ فِي الحَفْلِ طالَ صُماتُهــا[1]

والظّاهرُ أنّ صلحًا آخر عُقِدَ بين الملكين يوسف وأبي سعيد[2]، فنظم يوسف بهذه المناسبة قصيدة، قال فيها[3]:

هِــيَ بُشْــرى دَعَــتْ جَمِيــعَ العِبــادِ ... لِلتَّمــادِي عَلــى صَرِيــحِ الــوِدادِ
قَــدُمَتْ خَيْــرَ مَقْــدَمٍ بَعْــدَ جَهْــدٍ ... فَاسْتَقَلَّــتْ بِهــا رُسُــومُ الجِهــادِ
وَفَضَضْــنا خِتامَهــا عَــنْ كِتــابٍ ... صــادِرٍ عَــنْ يَــدٍ وَغُــرٍّ أَيــادِ

غير أنّ مبلغ هذا الصّلح من الصّدق غيرُ معروف، وغيرُ معروف كذلك مــا آل إليــه، فليس في ديواني الشّاعرين ما يشير إلى ذلك.

وبقي في ديوان ابن فُركون إشارته إلى وفادة بني مَرين على الملك يوسف، فــي عيديّــة الفِطْر من عام 816هـ[4]، فقال[5]:

يــا ناصِــرَ الــدِّينِ الــذِي أَمْداحُــهُ ... يَهْدِي وَيُهْــدى قَصْــدُها وَقَصِــيدُها[6]
وَقَفَــتْ بِبابِــكَ مِــنْ مَــرِينٍ أُسْــرَةٌ ... طَوْعَ الوَفاءِ، فَمــا تُضــاعُ عُهُودُهــا
وافَتْــكَ لا تَثْنِــي أَعِنَّــةَ سَــيْرِها ... وَرَجاؤُهــا، إِذْ يَمَّمَتْــكَ، يَقُودُهــا
فَأَنَلْتَ ما شــاءَتْ مِــنَ الــنِّعَمِ التِــي ... يُرْجى، وَإِنْ عَظُمَتْ لَــدَيْكَ، مَزِيــدُها

وأشار ابن فُركون إلى هذه الوفادة، أو وفادة أخرى غيرها، في عيديّة الأضحى من العام نفسه، والتي أنشدها الملكَ «بالمشْوَر السّعيد من حمرائه العليّة، وقد ورد على بابــه الكــريم

(1) ضبطَ مُحقّق الدّيوان صدر البيت كالآتي: «فأصْدَرَتْ...»، وهذا خطأٌ بيّنٌ، والصّواب ما أثبتُّه، وبه يُضــبَط الــوزن، ويــتمّ المعنى.

(2) انظر: ابن فُركون: الدّيوان، المقدّمة، ص83-84، ويازجي: ملك غرناطة يوسف الثّالث، ص139.

(3) يوسف الثّالث: الدّيوان، ص50.

(4) انظر: ابن فُركون: الدّيوان، المقدّمة، ص84، و219.

(5) السّابق، ص219.

(6) جاء في الدّيوان «وَيَهْدِي وَيُهْدى...»، وبه يُكسر وزن البيت.

جملة وافرة من أكابر بني مرين، وسواهم من القبائل، بعد الحادثة على السّلطان السّعيد، لائذين بعزّ جنابه مُتمسّكين بأوثق أسبابه، فأولاهم أيّده الله مواهب أنعمه، وآواهم، ووفّر نزلهم عند وفادتهم، وكرّم مثواهم، فاطمأنّت بهم الدّار، وقرّ بحضرته القرار»[1]. فقال يشير إلى هذا[2]:

كَواكِبُ عِزٍّ فِي ذُراكَ حُلُولُها   تَلُوحُ ولَكِنْ لَيْسَ يُخْشى أُفُولُها
وَجاءَتْ مَرِينُ مِنْ أَقاصِي بِلادِها   فَكانَ لَدى مَوْلى المُلُوكِ حُلُولُها
تَحُلُّ مَطاياها بِها مِنْ جَنابِهِ   مَنازِلَ عِزٍّ لَيْسَ يَشْقى نَزِيلُها

ويبدو أنّ أسباب الخلاف بين الملكين قد انتهت، ومع ذلك فقد ظلّ يوسف الثّالث يستقبل وفود المرينيّين اللاّجئين إليه، كما أنّه ظلّ يتدخّل في شؤون العدوة المغربيّة[3]، واستمرّ في محاولاته لإسقاط حكم خصمه أبي سعيد، وكان آخرها في مرضه الأخير وقبل وفاته بأيّام[4].

بأيّام[4].

لقد كان لهذا الصّراع بين الملكين أثره الكبير في إضعاف الدّولتين، وتسبّب بضياع كثير من مدنهما[5]، فقد استولى القشتاليّون على أَنْتقيرة واستولى البرتغاليّون على سَبْتة[6]، ولعلّ هذا كان سببًا في ضعف الدّولة المرينيّة، وانحدار مملكة غرناطة نحو السّقوط.

وخلاصة القول أنّ الشّعر وثّق الأحداث السّياسيّة المهمّة في غرناطة، وكان لابن فُركون نصيب وافر من هذا الشّعر، رصد فيه الحياة السّياسيّة في حقبة ضنّت بها المصادر، وفي هذا تظهر القيمة التّاريخيّة لديوان ابن فُركون، حول حقبة دقيقة وغامضة من تاريخ المغرب والأندلس، وذلك بسبب ضياع مصادرها الأصليّة.

(1) ديوان ابن فُركون، ص220.
(2) السّابق، ص220.
(3) انظر: السّابق، المقدّمة، ص84-85، 374-375، 387.
(4) انظر: ديوان ابن فُركون، ص379.
(5) انظر: السّابق، ص70-71.
(6) انظر: السّابق، ص87، وص331.

المصادر والمراجع:

ــ الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: أحمد بن خالد النّاصريّ (ت 1315هــ)- تحقيق جعفر ومُحمّد الناصريّ - الدّار البيضاء - دار الكتاب- 1954م، 9أجزاء.

ــ ابن الجيّاب الغرناطيّ حياته وشعره: مُحمد عليّ النّقراط – ليبا - الدّار الجماهيريّة للنّشر والتّوزيع والإعلان - ط1، 1984م.

ــ ابن زمرك الغرناطيّ سيرته وأدبه: أحمد سليم الحمصي – بيروت - مؤسّسة الرّسالة - ط1، 1405هــ/1985م.

ــ التّاريخ الأندلسيّ من الفتح حتّى سقوط غرناطة: عبد الرّحمن علي الحجّي – دمشق - دار القلم- ط5، 1418هــ/1997م.

ــ الحياة الاجتماعيّة في غرناطة في عصر دولة بني الأحمر: أحمد ثاني الدّوسريّ – أبو ظبي - المجمع الثّقافيّ - 1425هــ/2004م.

ــ دراسات في تاريخ المغرب والأندلس: أحمد مختار العبادي - الإسكندريّة - مؤسّسة شباب الجامعة- 1989م.

ــ ديوان ابن الخطيب: لسان الدّين مُحمّد بن عبد الله السّلمانيّ اللّوشيّ (ت776هــ) - تحقيق مُحمّد مفتاح - الدّار البيضاء - دار الثقافة – 1989م، جزآن.

ــ ديوان ابن فُركون: أبو الحُسين بن فُركون (ق9هــ) - تحقيق مُحمّد بن شريفة - الرّباط - أكاديميّة المملكة المغربيّة- 1407هــ/1987م.

ــ ديوان ملك غرناطة يوسف الثّالث: يوسف بن يوسف بن الأحمر (ت820هــ) - تحقيق عبد الله كنّون – تطوان - معهد مولاي الحسن، 1958م.

ــ قاموس المنهل: جبّور عبد النّور، وسهيل إدريس – بيروت - دار العلم للملايين - ط7، 1983م.

ــ مظاهر الحضارة في الأندلس في عصر بني الأحمر: أحمد مُحمّد الطّوخي – الإسكندريّة - مؤسّسة شباب الجامعة - 1997م.

ــ مظهر النّور الباصر: أبو الحُسين بن فُركون (ق9هــ) - تحقيق مُحمّد بن شريفة - الدّار البيضاء - مطبعة الصّباح الجديدة- 1991م.

ــ ملك غرناطة يوسف الثّالث حياته وشعره: سراب يازجي - رسالة ماجستير - جامعة دمشق،1990م.

ــ نهاية الأندلس وتاريخ العرب المُتنصّرين: محمّد عبد الله عنان - القاهرة - مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر- ط3، 1386هــ/1966م.

- Oxford Wordpower Dictionary, Oxford University Press

/ /

النقد الأدبي
والبلاغة

التـراث العربي
118-117

التصوير التعجيبي
في النقد العربي القديم

د. جهاد رضا(*)

U—————————————— u

الملخـص:

يقدم البحث فكرة نقدية، اهتم بها النقاد القدامى وهي أن الصـــورة قـــد تـــأتي للتعجيـــب المحض، فتشير بذلك إلى قوة الخيال عند المبدع، وقد تفرض نفسها على الشاعر ليعبر عـــن لحظة نفسية انفعالية، تتجسد في حالة من الانسجام مع الطبيعة من حيث هي مصدرها البعيد الأغوار. فحينئذ لايكون التعجيب هدفاً محضاً منفصلاً عن التجربة ولا يكون لإثارة الدهشـــة فقط، بل يكون له دور فعال يرتبط بالتجربة الشعورية على نحو يأتي مـــن خلالـــه بصـــور مدهشة تعجيبية مثقلة بظلال التجربة.

(*) جامعة حلب ــ سورية.

المقدمـة:

حظي التصوير بعناية النقاد العرب، وكان شأنه عظيماً عند الشعراء أنفسهم، حتى لو قال قائل إنه أكثر كلامهم لم يبعد[1]. ولأن للصورة دلالات شتى وروابط متشابكة، وطبيعة مرنة تتأبى التحديد النظري أحادي الجانب فإن أي تقنين لارتباط مفهــوم الصــورة بالشــعرية أو الشاعرية قد يرد الفكر خاسئاً وهو حسير، وذلك لخضوعه لطبيعة متغيرة تنتمــي للفرديــة والذاتية، وحدود الطاقة الإبداعية المعبر عنها بالموهبة أولاً والتجربة الشــعورية ثانيــاً. إذ ترتبط الصورة بدوافع نفسية فضلاً عن الخصائص الحسية حيث يجتمع كل ماســبق عبــر وشائج حية لتعطي الصورة رونقاً وشكلاً وعمقاً مؤثراً، فتدعو القلوب إليها وتستثير النفوس.

بين التصوير والتعجيب

وجد النقاد القدماء أن الشاعر قد يلجأ إلى الصورة لهدفين رئيسين: الأول الإقناع بفكــرة ألحت على ذهنه يريد إبرازها وإظهارها بزيّ موحٍ مؤثر، منتظراً من المتلقي أن يشــاركه مشاعره فيها، متخذاً لذلك وسائل تتفاوت بتفاوت درجاته، كأن يعتمد على الرمز أو المثل أو الإيحاء أو الحكمة والفلسفة. والهدف الآخر التعجيب، كما هو عند ابن سينا، الذي يقول بأن « العرب كانت تقول الشعر لوجهين؛ أحدهما ليؤثر في النفس أمراً من الأمور، تعدّيه نحو فعل أو انفعال والثاني للعجب فقط، فكانت تشبه كل شيء لتعجب بحسن التشبيه»[2]. إذ يجمع فيه المبدع بين طرفيه بغية الإمتاع بتصوير مستطرف، وإثارة إعجاب المتلقي بجودة الجمع بين أطراف الصورة. ويتحقق ذلك « من جهة إبداع محاكاة الشيء وتخييله... ويكون من جهــة كون الشيء المحاكى من الأشياء المستغربة والأمور المستطرفة. وإذا وقع التعجيــب مــن الجهتين المذكورتين على أتم ما من شأنه أن يوجد فيهما فتلك الغاية القصوى من التعجيــب. وللنفوس إذا مابلغ هذه الغاية تحريك شديد»[3].

ويضم حازم القرطاجني إلى جانب عنصر الطرافة في التصوير التعجيبي عنصراً آخــر هو الندرة، ندرة تلك الصورة التي قلّما تأتي مبتدعيها، وما يصحب الندرة من غرابة تلفــت انتباه السامع. يقول: « والتعجيب يكون باستبداع مايثيره الشاعر من لطائف الكلام التي يقــل التهدي إلى مثلها فورودها مستندر مستطرف لذلك، كالتهدي إلى مايقل التهدي إليه من سبب للشيء تخفي سببيته، أو غاية له، أو شاهد عليه، أو شبيه له، أو معاند، وكالجمع بين مفترقين

---

(1) المبرد - الكامل - 1: 69.
(2) أرسطو: فن الشعر - ص170.
(3) حازم- منهاج البلغاء- ص127.

من جهة لطيفة، قد انتسب بها أحدهما إلى الآخر وغير ذلك من الوجوه التي من شأن النفس أن تستغربها»[1].

فلا يجد بشار بن برد بأساً من تشبيه السحاب المتراكم المثقل بالماء بقطعة من الجبل أو بجيش عرمرم: [2]

وحَبِيٍّ مثلِ الكُرَاع بدا في الـ أفق بَلٍّ كالفيلق الجمهورِ

ولعل هذا التشبيه مما يقل الاهتداء إليه ووقوعه لذلك مستندر مستطرف لأنه حاكى بين مفترقين من جهة لطيفة، فانتسب بها أحدهما إلى الآخر

ويُدهش ابن المعتز لحال الهلال مع نجوم الثريا فيصفها في لوحة فنية طريفة وفي تصوير تعجيبي نادر، إذ يُخيّل إليه بأن الهلال مقبل يكاد ينقض على نجوم الثريا كشَرِهٍ محب لأطايب الثمار، وقد فتح فاه على نحوٍ مدهش يريد التهام عنقود العنب بتمامه، يقول[3]:

يتلو الثريا كفاغرٍ شَرِهٍ يفتح فاه لأكل عنقودِ

وكذا في وصفه للمعان النجم في الليالي الحالكة، أو تنفس الصبح إذ يقول[4]:

والنجم في الليل البهيم تخالُه عيناً تخالسُ غفلةَ الرقباء

والصبحُ من تحت الظلام كأنه شيبٌ بدا في لمةٍ سوداءِ

فدأب تلك الصور إثارة الإعجاب بحسن التشبيه، والمقدرة على الربط، وفق هذا النمط البصري، فيدعو السامع إلى تخيّل الصورة على النحو الذي أراده.

ولعل أعجب مما سبق تشبيه بشار للون الخيل وقد خالط لونها غبار الحرب فبدت شوهاء شهباء، بأثفية القدر التي بردت فظهر عليها اسوداد الدخان، لتتجلى كما وصفها في قوله[5]:

والجُرْدُ مثلُ عجوزِ النار قد بَرِدَتْ شوهاءُ شهباءُ مُزْوَرٌّ بها الكتد

فقد جمع الندرة إلى جانب الطرافة أيضاً لتكوين صورة تعجيبية يعجب سامعها بحسن التشبيه ولكنه يكاد لا يلتمس فكراً أو إحساساً شعورياً يسعى إلى نقل تجربة. فضلاً إلى مافي ذلك من الغرابة إلى جانب الطرافة مما يثير التعجب في نفس المتلقي.

(1) حازم- منهاج البلغاء- ص127.
(2) الديوان212/3 والكراع: ولكن من الجبل والبل: مصدر من بله بالماء، صفة للسحاب المثقل بالماء، والفيلق: الجيش.
(3) ابن المعتز - الديوان- ص78.
(4) ابن المعتز - الديوان- ص41.
(5) بشار - الديوان - 290/2 ومزور: متجافٍ. والكتد: مجمع الكتفين من الفرس.

ولعل ذلك من لطائف القول الذي يقل التعدي إلى مثله، كما عبّر حازم. ذلك أن بشاراً قد وفق إلى الجمع بين مفترقين من جهة لطيفة، قد انتسب بها أحدهما إلى الآخر، فكان للنفس أن تستغرب ذلك.

أما في قول أبي تمام مادحاً[1]:

رقيقُ حواشي الحِلم لـو ان حلمَـه بكفيـك ماماريـتَ فـي أنـه بُـرْدُ

فإن هذه الصورة لم تعجب الآمدي[2] لأنها لاتتطابق مع إقامة تشبيه بين الحلم والجبل، وطه حسين[3] يسوغ إبداع أبي تمام فهو شاعر حضري اختلف إلى قصور الأمراء والخلفاء والكتاب المترفين وهؤلاء لايستحسنون أن تكون لهم رزانة هؤلاء الأعراب التي تزن الجبال. بل إن معاصر أبي تمام كان مترفاً متمدّناً فالرجل الحليم عنده ليس الوقور الذي يشبه الجبل بل الذي يلقى الحوادث مبتسماً، وإذا تحدث أعجبك حديثه رقةً وظرفاً، (فليس غريباً أن يكون حلم المتحضرين في بغداد رقيق الحواسي) أما أن يكون حلمه بكفيك فهذا غريب، ولكن أي قيمة للشاعر المبتكر إذا لم يستطع أن يخترع لك من الصور مايبهرك ويضطرك إلى أن تعجب بما يأتي به. ولعل هذا التسويغ الذي يعتمد على تاريخ الأدب لايمثل الحقيقة كلها، فالصورة كلها لاجزء منها تمثل شغف أبي تمام عن وعي أو غير وعي بالمفاجأة التي يثيرها بجذب انتباه المتلقي.

ولما كان "الشعر قد يقال للتعجيب وحده"[4] فإن الشاعر إذ يصور بهدف التعجيب لايهمه التشكيل الواقعي لعناصر صوره، بل يُخضع الأشياء لشكل يرتضيه، يعبر من خلاله عن براعة أسلوبية تخفي ذهناً متوقداً يدعو إلى الدهشة. فالمصائب نبال تنهال على فؤاد المتنبي حتى شكلت غلالة تلفه فلم يعد هناك مكان لمصائب جديدة، حتى باتت مصيبته تصطدم بهذا الغشاء الذي أصبح قوامه النبال فتتكسر على أعتابه. يقول[5]:

فصِـرْتُ إذا أصـابتني سـهامٌ تكسّـرت النِّصـالُ علـى النصـالِ
كـأن المـوتَ لـم يفجَـعْ بـنفسٍ ولـم يخْطُـرْ لمخلـوقٍ ببـالِ

ولا بأس أن يركب أبو تمام (أمل القوافي) بدلاً من النياق ليصل إلى ممدوحه[6]:

---

(1) أبو تمام- الديوان- 88/2.
(2) الموازنة 139/1.
(3) من حديث الشعر والنثر ص103و104..
(4) أرسطو- فن الشعر- ص162.
(5) ديوانه 3: 8. وينظر- الوساطة - ص144.
(6) ديوانه 2: 134.

فجئتُـــك راكبـــاً أمـــل القـــوافي   علـــى ثقـــةٍ مـــن البلـــد البعيـــدِ

ولا ضيرَ أن يعدل عن الصياغة التقليدية في تصوير جمال الحبيبة وعيونها ليقود المتلقي عن طريق الافتراض إلى تخيل الجنس الإنساني وقد خرج من جلده لارتداء جلد الحيــوان. يقول[1]:

وإذا رنَــتْ خِلْــتَ الظبــاء ولــدْنَها   ربيعــة واسترضــعت فــي الرّبــوبِ

فالشاعر إذ يربط بين عناصر شتى لايهمه المحاكاة الشكلية بل يعتمد على خاطره وذهنه، وما يحلو له جمعه، دأبه في ذلك أن يعجب لهذا التصوير، وأن يحرك إحساس الدهشة فــي عقول متلقيه.

بل إنه (لا يستمد عوامل إقناعه من مشابهته للواقع، ولكن من تعبيره عنه، أي أنه لــيس وصفاً للواقع، وليس وصفاً لواقع بديل، ولكنه رؤية للأشياء، وهذه الرؤية تتساند أو تتوحــد لتصنع عالمها الخاص المميز، وبمقدار مايحكم عناصرها من توحد نقطة جــذب، أو معنــى مشترك، أو حركة دالة، أو فكرة محورية، يتحقق هذا العالم الشعري الخاص، القــادر علــى حملنا معه إلى مستواه بمحتوياته التفصيلية، ونظرته التي يرى منها الأشياء، مادام يتحرك في إطار الطبيعة الإنسانية) [2].

غير أن هذه الرؤية هي نتاج لفاعلية الخيال، وفاعلية الخيال لاتعني نقل العالم أو نســخه، وإنما تعني إعادة التشكيل واكتشاف العلاقات الكامنة بين الظواهر، والجمع بــين العناصــر، وإن كانت متباعدة[3]. وهذا مادعا المبرد إلى استغراب التصوير في قول أبي خراش الهذلي يصف سرعة ابنه في العدو. يقول[4]:

كــأنهم يسْــعَون فــي إثــر طــائرٍ   خفيف المشاش عظمُهُ غيرُ ذي نحضِ

يبــادرُ جــنحَ الليــل فهــو مهابــذ   يحُــثُّ الجنــاح بالتبسُّــطِ والقــبْضِ

وفاعلية الخيال عند البحتري تجعله يرى القوم وقد تصدّعوا فتغيّرت رؤيته لهم. يقول[5]:

كــانوا رداء زمــانهم فتصــدّعوا   فكأنمــا لــبس الزمــان الصــوفا

---

(1) ديوانه 1: 101.
(2) عبدالله، محمد حسن- الصورة والبناء الشعري- ص181.
(3) ينظر عصفور، جابر- الصورة الفنية- ص309.
(4) المبرد- الكامل 2: 78.
(5) البحتري- الديوان- 2: 108.

تُرى كيف يتصدع القوم، بل كيف يكونون رداء للزمان؟ لعل فاعلية هذا الخيال هي التي أدّت إلى إعادة تشكيل الظواهر المختلفة، ومن ثمَّ لرؤية تلك العلاقات الكامنة بين الظواهر على ذاك النحو.

ولعل أبيات المعري تكشف هدف التعجيب الذي نشير إليه وذلك لعدم اهتمامه بالتشكيل الواقعي لعناصر صوره . فخيول ممدوح المعري لجلالها وعظم قائديها تحارب الليل، فيبدو هلاله سناناً، ينعطف لمطاعنته إياها. يقول[1]:

كأن الليل حاربها ففيه ... هلالٌ مثلُ ما انعطف السنانُ
ومن أم النجوم عليه درعٌ ... يحاذرُ أن يمزقَها الطِّعَانُ
وقد بسطت إلى الغرب الثريّا ... يداً غَلِقَتْ بأنمُلها الرِهان
كأن يداً لها سرقتك شيئاً ... ومقطوعٌ على السَّرق البنانُ

فأن يخشى الليل خيل الممدوح، ويظن أنها تريد محاربته، فيرتدي درعاً من النجوم، ويشرع سناناً من الهلال، وأن يكون للثريا كف جذماء قد بترت لسرقة شيء ما، فذلك فيه من فاعلية الخيال وإعادة لتشكيل الظواهر مايثير التعجب في نفس المتلقي.

والسيف عنده مثل البرّ في سرابه وخلوه من البلل، ومثل البحر صفاء. ولشدة بلائه فإنه ساعة يدعوه داع تجده يهتز مرتعداً مرتجفاً وكأن الحمى أصابته، فيلاحق هامات الأعداء. يقول[2]:

من كلّ أبيضَ مهتزٍ ذوائبُه ... يُمسي ويصبح فيه الموتُ مَسْؤوتا
ترى وجوه المنايا في جوانبه ... يُخَلْنَ أوجُه جِنّانٍ عفاريتا
برٌ وبحرٌ مُبيدٌ لاتُحسُ به ... ضبَّ العَرار، ولا ظبياً ولا حوتا

ولعل وصف السيف بأن يكون براً وبحراً في آن معاً، أو أن يهتز كالمحموم من شدة الطعان مما يقل الاهتداء إليه، كما رأى القرطاجني، وهذا التصوير التعجيبي يدهش السامع فتسري هذه الدهشة لتأخذ بمجامع قلبه فيكون لها فعل السحر. يقول الجرجاني[3]: « وهل تشك في أنه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين حتى يختصر لك بُعْد مابين المشرق والمغرب، ويجمع مابين المشئم والمعرق، وينطق الأخرس، ويعطيك البيان من الأعجم يريك

(1) المعري- شروح سقط الزند- 1: 209 و 215.
(2) المعري- شروح سقط الزند- 1559/4- 1564. والمسؤوت: المخنوق.
(3) الجرجاني- أسرار البلاغة، ص110 و118.

الحياة في الجماد، ويريك التئام الأضداد، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين، والماء والنار مجتمعين».

فالطبيعة بكل ماتنطوي عليه هي مصدر إمداد الشاعر بمكونات صوره، إلا أنه لاينقلها إلينا في تكوينها وعلاقاتها الموضوعية، بل يدخل معها في جدل فيرى منها أو تريه من نفسها جانباً، يتوحد معه بإدراك حقيقة كونية وشخصية معاً[1].

ولكن حازماً[2] لايجد في هذا التصوير التعجيبي الذي يدعو إلى الغرابة والدهشة تعجيباً محضاً منزهاً عن كل غرض آخر، بل يعده حركة- خيالية لتقوية الإحساس وإثارة الوجدان. بيد أن، ذلك يبقى ضمن إطار معجب مبهج، ذلك أن الاستغراب والتعجيب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخيالية قوي انفعالها وتأثرها، فالعجب إذاً يفيد معنى الدهشة المستثيرة التي يحدثها الشعر في نفس المتلقي، ويفهم منه أن « المحاكاة قادرة، لما فيها من تجانس شكلي أو غرابة، على إثارة الإعجاب الدائم في المتلقي»[3]. وتقوية الإحساس وإثارة الوجدان مقترنة بزيادة التعجيب، يقول امرؤ القيس: [4]

كأنّ قلوبَ الطير رِطْباً ويابساً لدى وكْرها العُنّابُ والحَشَفُ البالي

إن أجزاء تلك الصورة وعناصرها قد أدت تلك المتعة الفنية بإثارة إعجابنا بهذا الجمع بين العناصر جميعاً، وإذا مافرّقت وتباعدت أجزاء التركيب فقدت الصورة متعتها الجمالية وفترت الإثارة التعجيبية، ولم تنتسب إلى الصورة الفنية بنسب. ولعل في قول بشار بن برد مايزيد ذلك وضوحاً[5]:

وكنا إذا دَبَّ العدو لسُخطنا وراقبنا في ظاهرٍ لانراقبُه
ركبنا له جهراً بكل مثقّفٍ وأبيضَ تستسقي الدماءَ مضاربُهْ
كأن مثار النقع فوق رؤوسهم وأسيافَنا ليلٌ تهاوى كواكبُهْ
بعثنا لهم موتَ الفُجاءة، إننا بنو الموت خفّاقٌ عليها سبائبُهْ

وقد أعجب الجرجاني بتصوير بشار إذ جمع بين عناصر صورته على هذا النحو، فركّب منها صورة أثارت دهشة فنية لدى متلقيها، ولذة ومتعة تتحرك لها الأذهان. وعد ذلك «النمط

(1) ينظر محمد حسن عبدالله- الصورة والبناء الشعري- ص33.
(2) ينظر القرطاجني- منهاج البلغاء- ص90و 96.
(3) عصفور، جابر- الصورة الفنية- ص382.
(4) شيخ أمين بكري _المعلقات السبع _ ص38
(5) بشار الديوان _318و319

العالي والباب الأعظم، والذي لاترى سلطان المزية يعظم في الشيء كعظمه فيه ومما ندر فيه ولطُف مأخذه، ودق نظر واضعه، وجلّى لك عن شأوٍ قد تحسر دونه العتاق، وغاية يعيا من قبلها المذاكي القرّح»[1] بحيث أرانا الهيئة التي عليها النقع المظلم والسيوف في أثنائه تومض وتتحرك حركات سريعة من جهات شتى ممثلة بالليل المدلهم، وقد تهاوت كواكبه المضيئة. إذ إن «المقصود في بيت بشار بتشبيه النقع والسيوف فيه، بالليل المتهاوية كواكبه، لا تشبيه الليل بالنقع من جانب، والسيوف بالكواكب من جانب»[2].

ولعل الجمع بينهما هو الذي حقق الإعجاب والدهشة إلى جانب اللذة. فـ « للنفوس تحرك شديد للمحاكيات المستغربة، لأن النفس إذا خيل لها في الشيء مالم يكن معهوداً، من أمر معجب في مثله، وجدت من استغراب ماخيل لها مما لم تعهده في الشيء مايجده المستطرف لرؤية مالم يكن أبصره قبل»[3].

ففي الندرة والغرابة تكمن جمالية التصوير التعجيبي- فيصبح قادراً على إثارة الدهشة والإعجاب في نفوس المتلقين.

« يقول ابن المعتز:

وزوبعةٌ من بناتِ الرياح تُريكَ على الأرض شيئاً عجبْ

تضمّ الطريدَ إلى نحْرها كضمّ المحبّ مَنْ لايُحبّ

أرأيت إلى هذه الصورة؟ إنها صورة خيالية رائعة، لابد لها من خيال فنان حتى يعرضها على أنظارنا، فإذا هي العناق الغريب. وانظر إلى قوله:

ودنا إليّ الفرقدان كما دَنَتْ زرقاء تنظر في نقابٍ أسود

فإنك ترى ابن المعتز يعرف كيف يُطرب قارئه بالصور الغريبة.

وإنها لصور نادرة، هي ليست صوراً جامدة من تلك التي تواضع عليها الشعراء فأصبحت متحجرة في اللغة، إذ فقدت نُضْرتها وبهجتها، بل هي حية ناضرة، وكأنما رسمت نقوشها بالأمس، نقشها شاعر كان صباً يبعث الحياة والحركة في صوره حتى ليحس من يقرأ في ديوانه كأنه يعيش في دار من دور الصور المتحركة، فما يزال يرى مناظر وأشكالاً من شخوص ووجوه. وهي وجوه مستعارة ولكنها تعبر عن روعة الفن بأجمل مما تعبر عن تلك الوجوه الحقيقية»[4].

---

(1) الجرجاني، عبدالقاهر - دلائل الإعجاز - ص72.

(2) الجرجاني، عبدالقاهر - أسرار البلاغة- ص179.

(3) القرطاجني- منهاج البلغاء - ص96.

(4) صنيف، شوقي-الفن ومذاهبه في الشعر العربي 170- 171.

والحقيقة أن هذا الإعجاب الذي أبداه د. ضيف بهذا النمط من التصوير يعود إلى قاعدة فنية انطلق منها عبد القاهر الجرجاني، وهي قاعدة الندرة والغرابة[1] التي لجأ إليها وسيلة للتمييز بين المستويات الفنية المتفاوتة.

وإن تأملنا صورة أبي العلاء يصف البرق[2]:

بــــرقٌ يُرَنّــــقُ دأبَ نســــرٍ حــــائم ليلـــي كمـــا قُـــصّ الغـــرابُ خلالـــهُ

يضْوى إلى أن قلـــتُ نقـــشٌ خـــواتمِ ترك السيوف إلى الشنوفِ ولـــم يـــزلْ

فإننا نحسّ بإعجاب النفس وتحرّكها لتحاكي العناصر المتخالفة، وتمكن المرء من استيعابها وعدم استغلاقها على الفهم رغم بُعْد التماثل. فمما « يحسّن موقع التخييل من النفس أن يترامى بالكلام إلى أنحاء من التعجيب، فيقوى بذلك تأثر النفس لمقتضى الكلام»[3]. كما أنه « كلما اقترنت الغرابة والتعجيب بالتخييل كان أبدع»[4].

ولما كانت كل تلك العناصر بتشابهها أو تخالفها قليلة الوجود نادرة التأتي لخاطر المرء فإن ذلك يثير مبدأ التعجيب الذي قصده القرطاجني. يقول: « وكلما كانت المتماثلات أو المتشابهات أو المتخالفات قليلاً وجودها، وأمكن استيعابها مع ذلك، أو استيعاب أشرفها وأشدها تقدماً في الغرض الذي ذُكِرتْ من أجله كانت النفوس بذلك أشد إعجاباً وأكثر له تحرّكاً »[5].

ولعلّ هذا المبدأ هو الذي أراده كُشاجم في قوله:

«والبيت النادر كلما دقّ معناه ولطف حتى يحتاج إلى إخراجه بغوص الفكر عليه، وإجالة الذهن فيه كانت النفس بما يظهر لها منه أكثر التذاذاً وأشد استمتاعاً مما تفهمه في أول وهلة. ولا يحتاج فيه إلى نظر وفِطْنة، وليس ذلك إلا لشرفها وبُعْد غايتها»[6].

وكأن أصل المتعة في التعرف إلى أمر غير معروف، وأن النادر والغريب في الصورة الشعرية يثير فضول النفس ويُغذي توقها إلى فهم الأمور، على ألا يصل الأمر بالمبدع إلى الغموض والإغلاق.

---

(1) ينظر أسرار البلاغة 161 وما بعدها.

(2) المعري- شروح سقط الزند- 4: 1482. ويرنق: الطائر يضرب بجناحيه ولا يطير. والشنوف: جمع مفرده شنف وهو القرط الأعلى.

(3) القرطاجني - منهاج البلغاء- ص90.

(4) القرطاجني - منهاج البلغاء- ص91.

(5) القرطاجني - منهاج البلغاء- ص46.

(6) كشاجم- أدب النديم. ص20.

يقول الجرجاني[1]: « من المركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له، والاشتياق إليه، ومعاناة الحنين نحوه كان نيله أحلى، وبالميزة أحلى فكان موقعه من النفس أجلّ وألطف، وكانت به أضن وأشغف».

التعجيب والتجربة الشعرية:

وليس من فضول القول أن نقف عند فكرة مهمة وهي أن التعجيب المحض الذي تحدثنا عنه لايكون محضاً صرفاً. إذ لايتحقق هذا التعجيب إلا بقدر من العواطف التي تتوالد بشكل خفي في الذات المبدعة أثناء التجربة الإنسانية، وهذه العواطف تتحول إلى طاقة منظمة للمسار الفني للعمل الشعري، فيعيد المبدع تنظيم المواقف والمشاهدات بشكل تبرز معه قدرته على خلق كيان فني متفرِّد، يختلف في تشكيله عن جزئيات الواقع المألوف. ففي قول الشاعر ابن المعتز[2]:

وكـــأن البـــدرَ لمّـــا ... لاح مـــن تحـــت الثريـــا

ملـــكٌ أقبـــل فـــي تـــا ... جٍ يُفَـــدّى ويُحَيّـــا

يبدو القمر وقد اقترب من الثريا وهي تعلوه كأنما ملك متوج يتهادى في مشيته بين رعيته وحاشيته فيتلقى التحية والهتاف ويزداد زهواً وخيلاء مع تمهل ليومئ إلى مجيئه.

إن جزئيات تلك الصورة قد استحالت بإبداع الشاعر وحسه بإشعاع القمر وضوئه إلى جزئيات من واقعه النفسي فركب منها بناءه الفني في قالب تعجيبي مدهش. فجمال الصورة في اجتماع مكوناتها متجاورة متحركة في إيماء بالحياة على النحو الذي ارتآه الشاعر.

إن ارتباط التعجيب بالتجربة الشعورية وبالحالة النفسية يحتاج إلى أداة مهمة لايمكن تجاهلها، ولا تنحصر بفاعلية الخيال التي سبق الإشارة إليها، بل لابد من قوة الخيال، وهي قوة تغيّر جزئيات المواد المجموعة وتفعل فعلها فيها، وتعمل على استثارة الرصيد الثقافي عنده، ومن ثَمّ استرجاع الحالة الشعورية التي انبعثت عن التجربة وصاحبتها[3]. فيتمكن المبدع من خلق نوع من العلاقات الخاصة بين الأشياء الخارجية وينتقي الأحداث، ويعيد تنسيقها بحيث تصبح قادرة على تصوير الحالة الشعورية، ليصبها في صور مترابطة ومنسجمة يلفها وشاح شعوري شفاف، لايفترق فيه الشكل عن المحتوى أو الألفاظ عن

(1) أسرار البلاغة 123.

(2) ديوانه ص9.

(3) ينظر رينيه ويليك، نظرية الأدب- ص67.

معانيها، ولا يُنظر لهما إلا ككل واحد في صورة منسجمة في جزئياتها وأطرافها. فـالمعري في أبياته[1]:

دهري قتادٌ، وحالي ضـالةٌ ضـؤلتْ — عمـا أريـدُ ولـوني لـونُ لـبلابِ
والناس كالخيل، مـا هُجْـنٌ بمعطيـةٍ — فـي مَرْيهـا، كعطايـا آل حـلاّب
فـدارِ خصـمك إن حـقٌّ أنـار لـه — ولا تنـازعْ بتمويـه وإجـلابِ

ينقل إلينا إحساسه بما حوله، الدهر والقوم، معبّراً بصورة مشحونة بنفسه الممزقة. فعلـى حين كان الدهر قاسياً عنيفاً كان شاعرنا ضعيفاً لايقوى على مجابهته، فوجد في القتـاد ذاك النبات الشائك المدمي سمة للدهر، ورأى في الضالة، تلك الفسيلة الهزيلة، نفسه التي تصارع الأشواك حولها، فوجدان الشاعر إذاً قد أضفى على الصورة حيوية تعجيبيـة فكشـف عـن الصراع الذي يعانيه.

ولعل في أبيات المعري السابقة ما يؤكد رؤية كولردج بأن الخيال نوعان (أولي وثـانوي فالأولي هو الذي يقوم بعملية الإدراك والجمع، أما الثانوي فهو الذي يحلل وينشر ويجـزّئ لكي يخلُق من جديد) [2].

فالثانوي لايقوم إلا بالأولي، ولكنه محطّ الإبداع والذكاء والفطنة والدهاء. ففيـه مرحلـة الخلق الفني والإدهاش، يقول ابن زيدون[3]:

الـدهر، إن أمْلَـى، فصـيحٌ أعجَـمُ — يعطـي اعتبـاري ماجهلـتُ فـأعلَمُ
إن الـذي قـدر الحـوادث قـدرَها — سـاوى لديـه الشـهدَ منهـا العلقـمُ
وأرى المساعي كالسـيوف تبـادرتْ — شـأوَ المضـاءِ، فمنـثنٍ ومُصَـمِمِ

إن خيال الشاعر الملون قوة مبدعة لعوالم خاصة قادرة على خلق مايقلـب كـل قـوانين الواقع الخارجي، فتجعل للنفس قوانين خاصة تتحكم فيها.

وقد عظم الجرجاني[4] من شأن الخيال مؤكداً أن الصورة إنما يمدّ باعُها وينشر شعاعها، ويتسع ميدانها، وتتفرع أفنانُها حيث يُعتمد الاتساع والتخيل، وهنا يجد الشاعر سبيلاً إلـى أن يبدع ويزيد، ويبدئ في اختراع الصورة ويعيد، ويصـادف مضطرباً كيف شاء واسعاً، ومدداً من المعاني متتابعاً فيكشف عن حقيقة الموقف الشعوري الذي يعانيه الشاعر.

---

(1) اللزوميات- 180/1. والمرعي: الجري، وجلاب: فرس لبني تغلب، والقتاد الشوك، والضالة: شجيرة صغيرة.
(2) كولردج- النظرية الرومانتيكية- ص240.
(3) ديوانه، ص80.
(4) أسرار البلاغة ص 343.

يقول بشار بن برد: [1]

خَليلَيَّ مـــا بـــالُ الـــدُجى لا تَزَحـــزَحُ   وَما بالُ ضَـــوءِ الصُـــبحِ لا يَتَوَضَّـــحُ

أَضَـــلَّ الصَـــباحُ المُســـتَنيرُ سَـــبيلَهُ   أَمِ الـــدَهرُ لَيـــلٌ كُلُّـــهُ لَـــيسَ يَبـــرَحُ

أظنُ الدُجى زادَت وَما زادَتِ الـدُجى   وَلَكِـــن أَطـــالَ اللَيـــلَ هَـــمٌّ مُبَـــرِّحُ

إنه الخيال الثانوي الذي جعل من تصويره أدعى للتعجيب على نحو يعبر عـن تجربـة شعورية تكشف خفايا نفس ممزقة قد ملّت الظلام.

وقد يقلب الشاعر بخياله الثانوي عناصر جزئية في صوره، كانت تعدّ اجتماعيـاً حقـائق مستحبة، فتغير لونها وغدت ذات ثوب مستكره، لينقل لسامعه إحساساً ما، وقد يكون نقـيض ذلك أيضاً. ففي قول أبي تمام[2]:

ليثٌ ترى كـل يـومٍ تحـت كلْكلِـهِ   ليثاً من الإنسِ جهمَ الوجـه مغروسـا

يقدم صورة حيوان مفترس وهو الأسد، تأخذ بوساطة تحول عجيب كلكل (صدر) جمـل وتضع تحت أعيننا مخلوقاً عجيباً، وهذا التحول لاينتج فقط تأثير المفاجأة بل تأثير الضخامة التي تعبر عن التقدير الذي يكنه الشاعر للممدوح.

وكأن قلب النظام العادي يؤكد الفكرة القائلة: « إن روعة القصيدة أكثر جمالاً من روعـة العنصر الطبيعي الحيوي، ويمنح الصورة على هذا النحو وظيفة نفسية تعبيرية) [3].

وفي قوله أيضاً يمدح [4]:

حيـةُ الليـل يشـمسُ الحـزمُ منـه   إن أرادت شـمس النهـار الغروبـا

إن الصورة المرتبطة بحية الليل توحي بدهاء الممدوح إلى جانب الخوف الـذي يثيـره، وهي تأخذ طابعاً غريباً في مجتمع يمنح الحية قيمة غير مستحبة، ولكـن بـربط عناصـر الصورة وتجاورها على هذا النحو تتبدد كل فكرة تتصل بالجبن يمكن لصورة الحية أن تبعثها في الذهن، بل إن الذهن ليؤخذ مباشرة بالحزم مبطناً بالقوة فتبدو روعة تصويره أشد جمـالاً وعمقاً من عناصر صورته الطبيعية الحيوية مما يمنح الصورة بعداً شعورياً معبراً عما يريد.

فخيال الشاعر قد يجمع في عناصر صوره بين أشياء تبدو متباعدة بل ومتناقضة بمقاييس الواقع الخارجي لكن الشاعر يؤلف بينها وفقاً لمقاييس داخلية خاصة به دون غيره، يظهرها

(1) اللزوميات220/2.
(2) ديوانه 2: 258.
(3) عكام - مجلة التراث العربي- ص159.
(4) ديوانه 176/1.

وكأنها حقيقة ثابتة، يمتزج في بنائها الفني الحقيقة مع الخيال الثانوي امتزاجاً ينسج بينهما حتى ليصعب فصلهما (وهذا مايسميه Daylywis إدراك الشبيه في اللاشبيه. ويذهب إلى أن الإدراك لايُحدث المتعة مالم تكن رغبة الإنسان أن يجد النظام في العالم الخارجي، وما لم يكن للعالم نظام يشبع تلك الرغبة، وما لم يستطع الشعر أن ينفذ داخل النظام ويصوره لنا قطعة قطعة... وعلى ذلك فإنه من الضروري أن يدرك الشاعر ببصيرته النافذة، ونظرته الحادة كُنه الأشياء، وعوامل الصلة بينها، ومن خلال ذلك يستطيع أن يظهر تناقضاتها متوافقة، ولكن التجربة الشعورية هي التي تمكّن الشاعر من أن يرى جواهر الأشياء وأن يتجاوز مظاهرها الخارجية»[1].

وتعظم قيمة هذا التصوير، وتسمو جودته عندما يكون المتلقي ذا حسٍّ مرهف (يعرف وحي طبع الشعر، وخفيّ، حركته التي هي كالهمس وكمسرى النفس في النفس) [2].

بل إن روفردي ذهب إلى فلسفة هذا التأثر مؤكداً أن (ماهو عظيم ليس هو الصورة بل التأثر الذي يثيره فإذا ماكان هذا الأخير عظيماً قدرنا الصورة على مقداره) [3].

وبعد، فإن التصوير التعجيبي لاشك يحتاج إلى ذكاء وحذق ليكشف مدى إبداع الشاعر في التعبير عن تجربته الشعرية. فحين يتحقق وقوع الحدث المنبه تتضافر كل خبرات الشاعر، ثقافاته وأشعاره، إطلاعه واحتكاكه، تكوينه النفسي وبناؤه الاجتماعي، تستقبلها موهبته الفطرية التي ينصهر في بوتقها كل مقومات الشعر وأدوات بنائه، فيكون لذلك المزيج رائحة ولون وطعم ونغم يتخذ صبغته من عصارة التجربة، ويبدو جلياً في لون الروح التي تسكن الحرف والكلمة والتركيب الشعري ليصب كل ذلك في لوحة فنية تعجيبية تمنح التعبير طاقة أكبر، وتجعل الفكرة أكثر حياة وتُدهش المتلقي وتوقفه على دقائقها . فيغدو وكأن بين المتلقي والمبدع علاقة جدلية تحدّد بأن انفعالية الطبع عند المبدع سيؤدي بشكل حتمي إلى طبع الانفعال لدى المتلقي وإثارة ردة فعل مشابهة عنده.

(1) عدنان قاسم- التصوير الشعري- ص41و 42.

(2) الجرجاني- أسرار البلاغة - ص266.

(3) عكام، فهد- مجلة التراث العربي- ص162.

المصادر والمراجع

1ــ الآمدي- الموازنة- تحقيق السيد أحمد صقر- دار المعارف، القاهرة.
2ــ أرسطو، 1953- فن الشعر- ترجمة وشرح: عبدالرحمن بدوي، دار النهضة المصرية.
3ــ البحتري1963- الديوان- دار المعارف القاهرة.
4ــ بشار بن برد، 1950- الديوان- شرح: الطاهر بن عاشور، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة.
5ــ أبو تمام- الديوان- مطبعة لجنة التأليف والنشر- القاهرة.
6ــ الجرجاني، عبدالعزيز، 1966- الوساطة بين المتنبي وخصومه- تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي- دار القلم، بيروت.
7ــ الجرجاني، عبدالقاهر، 1979- أسرار البلاغة- شرح وتعليق محمد عبدالمنعم خفاجي القاهرة 1972.
8ــ 1983- دلائل الإعجاز- تحقيق محمد رضوان الداية، وفايز الداية، الطبعة الأولى، دار قتيبة.
9ــ ابن زيدون1990- الديوان. تحقيق حنا الفاخوري الطبعة الأولى- دار الجيل- بيروت.
10ــ شيخ أمين، بكري1974- المعلقات السبع- دار الإنسان الجديد- بيروت.
11ــ عبدالله، محمد حسن- الصورة والبناء الشعري- دار المعارف، مصر.
12ــ عصفور، جابر، 1983- الصورة الفنية في التراث النقدية والبلاغي عند العرب- الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت.
13ــ قاسم عدنان1980- التصوير الشعري- الطبعة الأولى المنشأة الشعبية، ليبيا.
14ــ القرطاجني، حازم، 1966- منهاج البلغاء وسراج الأدباء- تقديم وتحقيق: محمد الحبيب بن خوجة، تونس.
15ــ كشاجم- أديب النديم- المطبعة الأميرية، القاهرة.
16ــ كولردج- النظرية الرومانتيكية.
17ــ المبرد- الكامل- المطبعة التجارية، القاهرة.
18ــ المتنبي، أبو الطيب- الديوان- شرح العكبري، ضبطه مصطفى السقا. دار المعرفة، بيروت.
19ــ ابن المعتز- ديوانه- بيروت.
20ــ المعري، أبو العلاء- 1946- شروح سقط الزند- تحقيق مصطفى السقا وعبدالسلام هارون. القاهرة.
21ــ المعري، أبو العلاء- 1988- اللزوميات- شرح نديم عدي- الطبعة الثانية، دار طلاس، دمشق.
22ــ وليك، رنييه- 1985- نظرية الأدب- ترجمة: محيي الدين صبحي الطبعة الثالثة.
23ــ مجلة التراث العربي- فهد عكام.

/ /

التـراث العربي
118-117

النقد الأدبي في نثر المعري
رسالة الصاهل والشاحج نموذجاً

سامر زيود

U——————————————u

ملخّص

يهدف هذا البحث إلى إضافة قطرة في بحر الدراسات الكثيرة التي تناولت أدب أبي العلاء المعري الشعري والنثري والنقدي، وذلك بتناول قضايا النقد عنده من خلال كتاب له بعنوان «رسالة الصاهل والشاحج» وهو من الكتب المتميزة في طريقة عرض أفكاره التي تقوم على إنطاق الحيوانات بآرائه النقدية، وإقامة الحوار فيما بينها بأسلوب قصصي، يتخلله عرض تاريخي لتلك المرحلة التي كتب فيها الكتاب أو الرسالة، متضمناً وفرة كبيرة من المعلومات الأدبية واللغوية.

والمعري في هذا الكتاب وجد فرصة سانحة لتحقيق غاية في نفسه، هي أن يفيد طلاب العلم والمعرفة بغزارة علمه. لذلك نجد الكتاب حافلاً بالقضايا اللغوية والأدبية والنقدية في أسلوب حواري، يعتمد على الألفاظ الغريبة والإلغاز، وبالتالي كان يستحق هذا الكتاب إعادة القراءة، والوقوف على مضمونه الغني بالنقد.

(*) جامعة دمشق كلية الآداب ــ قسم اللغة العربية.

تمهيد:

شغل أبو العلاء المعري مساحة واسعة من تاريخ الفكر العربي، وترك آثاراً كثيرة متنوعة في الإبداع الشعري والنثري، وفي النقد واللغة والفلسفة، وقد تناولت الدراسات القديمة منها والحديثة أدب المعري، وكتاباته، لكنها لم تعط كتابه المعنون ب«رسالة الصاهل والشاحج» حقه في دراسة النقد الأدبي فيه تحديداً، فالكتاب يتمتع بقيمة نقدية كبيرة لم يلتفت الباحثون إليها إلا بشكل ثانوي، وهذا ما دفعني إلى دراسته لتبيان ما فيه من قيمة نقدية أدبية، والكتاب هو في حقيقة الأمر رسالة كتبها أبو العلاء المعري إلى الأمير عزيز الدولة أبي شجاع فاتك ابن عبد الله الرومي والي حلب «تحمل شكوى ضمّنها معلومات كثيرة من التاريخ والأدب واللغة والنقد.. ، مستخدماً فيها أسلوباً قصصياً قائماً على الحوار بين مجموعة من الحيوانات.

وقبل دراسة قضايا النقد في رسالته هذه، لابد من التعريف بمحتواها ، والغايات التي هدف إليها المعري من كتابتها».

البناء العام للكتاب (الرسالة)

بلغت صفحات هذه الرسالة أكثر من سبعمئة صفحة، قامت بتحقيقها الدكتورة عائشة عبد الرحمن، وتقوم على حوار بين حيوانين، هما الصاهل(وهو الفرس)، والشاحج (وهو البغل)، بالإضافة إلى بعض الحيوانات الأخرى.

وقد قدم هذا الحوار على طريقة التشخيص الزاخر بالحركة والحيوية، وكأننا نشهد تمثيلية يؤديها شخوص من البهائم، تتحدث عن عالم الإنسان. حيث يبدأ الحوار بين الصاهل والشاحج الذي لا يكاد يسمع أنّ الصاهل في طريقه من مصر إلى حلب، حتى يطلب منه، فهو خاله، أن يحمل مظلمة شعرية من نظم الشاحج إلى السيد عزيز الدولة، وتاج الملة، أمير الأمراء: «وقد عزمت يا خالي أن أستودعك رسالة إلى حضرة هذا الأمير، لتذكر بي ولاة العدل.... فيكون منك الطول بأن تَصِل تظلُّمي إلى الحضرة، فلعلي أُنصَفُ مع المظلومين»[1] ويأنف الصاهل من هذه القرابة المهينة التي يمتّ بها إليه البغل، فيوسعه تحقيراً وسخرية،«زعمت أني خالك؟! وأين الآفق من اللئيم ولدته غافق؟....أغرك أن جاهلاً من القوم كان يدعو أمك فرساً؟ ليت لسانه من قبل ذلك أشعر خرساً»[2].

ويتطور الجدل بينهما إلى خصومة حادة، فيقترح الصاهل أن يحتكما فيها إلى حمامة اسمها (الفاختة)، كانت تحط على غصن قريب، «هذه الفاختة قد وردت عليك الماء، وهي من

(1) رسالة الصاهل والشاحج: أبو العلاء المعري، تحقيق د.عائشة عبد الرحمن، ص 96

(2) رسالة الصاهل والشاحج: أبو العلاء المعري، ص113

شعراء الطير. وإنما ادعيت ذلك لها، إذ كانت حكاية صوتها جنساً موزوناً، ومن تأمل ذلك وجده كما ذكرت. فاعرض عليها شأنك، وانظر ما تقوله»[1]، ولكن الشاحج يرفض تحكيم الفاختة، وهي المشهورة بالكذب، والحمق، والخفة، ويقترح أن يكون الحكم بعيراً في إبل وردت الماء هناك، فيدافع الصاهل عن اختياره للفاختة رافضاً قول العامة فيها: «أكذب من فاختة»، لأنه افتراء عليها.

والفاختة في هذا كله واقفة تسمع مناجاة الصاهل، وثناءه عليها، وأقوال الشاحج، ونقصه منها، فترف عينها للصاهل، تغمزه عليه، والشاحج لا يراها لأنه معصوب العينين. وتنطلق إلى البعير الوارد، فتعكس ما قال الشاحج فيه، وتجعل القول الذي نطق به الصاهل من وصفه بالجهل، محكياً عن الشاحج، تريد أذيته بذلك. فتخبره بما قيل فيه من الصفة بقلة اللُّب، فتملأ صدره من الغضب والحقد.

فيندفع مهتاجاً مهاجماً الشاحج في غضب شديد. فيقول له الشاحج: ما هذا يا أبا أيوب؟ لقد سَفُه حِلمُك، وخفّ وزنك، ونفرت نعامتك. فما الذي حملك على ما صنعت؟[2].

وبعد اكتشاف مكيدة فاختة يرغب أبو أيوب (الجمل) في التكفير عن إساءته إلى الشاحج، فيقبل رجاءه في إيصال مظلمته إلى الحضرة العالية، وقد عدل فيها عن الشعر، (وأصبحت رسالة نثرية إلى عزيز الدولة) منبّهاً الجمل على عمده الإلغاز فيها، والتورية، لكنّ الجمل (أبا أيوب) يستعصي عليه فهم الرسالة، ويستحمق الشاحج، «وليس للبهائم الراعية من أذن واعية. ما أَفرِقُ بين نيَّة مُعتَمِرٍ وغازٍ، فكيف أشعر بمكان الألغاز؟، وما يلج قولك الثاني، في مسمعي، إلا والأول قد مُحيَ من خلدي. فاطلب لرسالتك غيري. والصاهل عجز عن حمل الأخف، وهو المنظوم، فكيف أحمل الأثقل من النثر»[3]. مما يدفع الشاحج مضطراً أن يفسر ألغاز رسالته.

وتستمر الحكاية مع دخول شخوص أخرى من البهائم، كورود الضبع (أم عامر) إلى الماء، وسؤالها الأحمق الموجّه إلى الشاحج عن الألقاب التي تكنّى بها، وذكر الشعراء لهذه الألقاب، «لي ثلاث كنى متجانسات في اللفظ: أم عامر وهي المشهورة، وأم عويمر، وأم عمرو..... فأخبرني أصلحك الله، أياي عني القائل بقوله:

---

(1) المصدر السابق: ص 195

(2) المصدر السابق: ص207

(3) رسالة الصاهل والشاحج : أبو العلاء المعري، ص375

نَصُـــدُّ الكـــأسَ عنـــا أمُّ عمـــرٍو   وكـــان الكـــأسُ مَجراهـــا اليمينـــا»[1]

ويسخر منها الشاحج و يعجب من حمقها، فيقول مستهزئاً منها: «وهل عنى غيرك؟»، ثم يتابع سخريته «وكل ما تسمعينه في الشعر الغزل من أم عمرو وأم عامر، فإياك عنـــى بـــه الشاعر»[2].

وتستمر الحكاية بظهور الثعلب عند وروده إلى الماء، فيطلب منه الشاحج معرفة أســباب الضجّة التي سُمعت، لأنه محجوب العينين، فيعود الثعلب بخبر الروم، واستعداد ملكهم لغزو بلاد المسلمين، «العامة يخبرون أن زعيم الروم قد نهد إلى أرض المسلمين»[3].

ويتأخر الخوض في أحداث حلب ريثما يفد الثعلب مرة أخرى، ويفضي الحوار إلى صداقة بينه وبين الشاحج يتبادلان فيها النصح. فيسأله الشاحج أن يصنع معه معروفاً، ويتجول فـــي المنطقة ليأتيه بأنباء حلب، وحال أهلها وسكانها في جفلة الخوف من غزو الروم، ولينقل إليه أخبار السياسة، والحرب، والبلاط، والمجتمع، «امضِ على غلوائك، فقد هممـــتُ أن أكلّفَـــك توكُّفَ الأخبار وإلقاءَ ما يصحُّ منها عندك إلي»[4].

ويعود الثعلب من جولاته بنشرة أخبارٍ طويلة من أنباء الوقـــت، والســـاعة، والاســـتعداد للحرب، «فوجدنا القومِ قد احترزوا من كلِّ متعرض لهم بسوء، وألفينا في كـــلِّ رَبَـــع مـــن ربُوعهم واحداً قد تخلَّف لمُراعاة الرَّبع»[5]، حتى إذا استوعب الشاحج ما أراد مـــن أنبـــاء، وعرف مواقف الرؤساء والقادة، انتهت أحداث الرسالة بصوت وكلام أبي العلاء، وهو يلقي تحية الختام على الأمير عزيز الدولة .

البناء الفني للكتاب:

اعتمد أبو العلاء في هذا الكتاب على أسلوب قصصي يقـــوم علـــى أحـــداث متنوعـــة، وشخصيات رئيسية وثانوية، وحوارات تقوم بين هذه الشخصيات، يفرج عنها بأحكام نقديـــة، وتوضيحات لغوية معتمداً على الخيال المبدع الذي كان يتمتع به.

وبما أنّ الأسلوب: «هو طريقة الكاتب أو الشاعر في أداء إنشائه، وإيصال فكـــره عـــن طريق اللغة المكتوبة»[6]، لذلك كان أبو العلاء يقدم لنا أحداثاً متماسكة البناء، تتخللها شروح

(1) المصدر السابق: ص410
(2) المصدر السابق : ص411
(3) المصدر السابق: ص415
(4) رسالة الصاهل والشاحج: أبو العلاء المعري ، ص 505
(5) المصدر السابق: ص506
(6) الأنواع الأدبية(مذاهب ومدارس): شفيق البقاعي ، ص 32

كان قد وضعها مراعاة لإثبات مقدرته على الحفظ واختيار الشواهد، وإثبات مكانته العلمية التي كان يتمتع بها.

فهو اختار ما رآه مناسباً من الحيوانات والطيور، وكان اختياره موفّقاً، اختار الشاحج (البغل)، والصاهل (الفرس)، والفاختة (الحمامة)، وأبا أيوب (الجمل)، وأم عامر (الضبع)، وثعالة (الثعلب)، لتكون هذه الحيوانات شخصيات كتابه التي ارتقى في رسمها فنياً، فجعلها تشعر بشعور الإنسان المظلوم، فالشاحج يشعر بالظلم، ويطلب من الصاهل أن يأخذ شكواه إلى الأمير، و الصاهل يرفض ذلك كارهاً القرابة التي ادّعاها الشاحج، فيسخر منه ويحقره.

لقد حاول أبو العلاء أن يعبّر عن واقع يعيشه من خلال هذه الشخوص التي تشعر بما يشعر به الناس، وتتصرف كما يتصرف بعض الناس، كفعل الحمامة[1] التي قلبت الكلام الذي قاله الشاحج عنها، ونقلته إلى الجمل، لتسبب بذلك مشكلة كبيرة. فأبو العلاء أراد من كل ذلك التعبير عن نفسية الإنسان، ولذلك وجدناه يسخر من عزيز الدولة، بأسلوب غير مباشر، سخرية مرّة، ويسخر من الواقع الذي وصلت إليه الناس، فقام بتشخيص الثعلب ليصف مشاهد الروع والفزع التي أصابت الناس خوفاً من غزو متوقع يقوم به الروم[2] .

وتستمر هذه الشخوص في الظهور تباعاً من خلال الشخصية الرئيسية في القصة (الشاحج)، وكل شخصية لها دورها الخاص في نقل الأحداث التي تتعرض لها البلاد، وهو نقل ملغز، استخدم فيه أبو العلاء مصطلحات العروض، والنحو، حتى يجعل علماء بلاط الأمير، وفقهاءه، وشعراءه، حائرين بألغازها.

لقد اعتمد أبو العلاء في رسالته على براعته في رسم الصور المختلفة، وتصوير المشاهد الزاخرة بالحركة لشخوص حيوانية أنطقها بلسانه، ليعبّر في النهاية عمّا يريد. فالشخصيات الثانوية تدور حول الشخصية الرئيسية معصوبة العينين ، وتنقل لها ما يحدث، كما هو أبو العلاء فاقد البصر، يسمع ويشعر بما يحدث دون أن يستطيع الرؤية. وبالتالي تقوم هذه الشخصيات بخدمة شخصية البطل وحدها، وهي تتوافد تباعاً لتقدم لنا تقريراً شاملاً عن أحداث ذلك العصر.

كما اهتم أبو العلاء بالحوار اهتماماً كبيراً، واتخذه أداةً للكشف عن آرائه النقدية، وجعله يلعب دوراً كبيراً في تطوير الأحداث، ورسم المواقف واتجاهاتها.

(1) رسالة الصاهل والشاحج: أبو العلاء المعري ، ص 207

(2) المصدر السابق: ص475

وللحوار أهميته الخاصة في الروايات، إذ يفهم بواسطته موضوع الخطاب ذلك أن «الخطاب يُمَفهِمُ موضوعه بفضل الحوار»[1]، ونحن من خلال هذا الحوار نفهم غاية أبي العلاء وهدفه.

فقد جاء الحوار غنياً قائماً على تراث أدبي ضخم، وظَّفه المعري أحسن توظيف، واستمدّ منه سلاسته وسهولته أحياناً، وصعوبته وغريبه أحياناً أخرى، كما جعله شديد الصلة بالحياة، والشعر، حيث ضمّنه كثيراً من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأبيات الشعرية الجاهلية منها والإسلامية، المشهورة منها والمغمورة[2].

كذلك اتصف الحوار في الرسالة بالأسلوب المباشر[3] ، وهو الذي يترك الكلام للشخصية، فتنطق مباشرة بصوتها على أساس أنها تخاطب أو تحاور شخصاً آخر، وهذا ما أعطى حواره جمالية تعبيرية، ولاسيما حين وضعه في إطارٍ سردي قصصي خيالي، وفني تشخيصي لعالم الإنسان في منطق الحيوان، واستخدم فيه قدراته البارعة في رسم الصور المختلفة الزاخرة بالحركة، والناطقة بالجمال.

وهكذا يمكن القول: إن استخدام المعري شخصية رئيسية في حكايته، قد أعطاه حرية في التعبير عما يريد، وهذا الاستخدام يدل على براعة وموهبة كبيرة، لا تخرج إلا من رجل له باع طويل في فن السرد، وتحريك الشخصية، وبناء الأحداث، وإدارة الحوار.

إنطاق الحيوان في الأدب العربي:

ورد ذكر الحيوان والطير في كتاب القرآن الكريم لحثّ الإنسان على معرفة قدرة الله وعظمته، وليتمعّن في مخلوقات الكون للعظة والإيمان. قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾[4]. وكان فيه شواهد كثيرة نطق فيها الحيوان والطير، فجميع المخلوقات تسبّح بحمد الله، حتى الجبال والطير. قال تعالى: ﴿ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ ﴾[5]، وكذلك النمل يتكلم منبّهاً. قال تعالى:﴿ حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾.[6]

(1) الخطاب الروائي: ميخائيل باختين ، ترجمة محمد برادة ،ص54
(2) رسالة الصاهل والشاحج: أبو العلاء المعري ، ص 297، 324، 565
(3) تقنيات السرد الروائي: يمنى العيد،، ص107
(4) سورة الأنعام: 38
(5) سورة الأنبياء: 79
(6) سورة النمل، 18

وأيضاً طائر الهدهد، الذي نقل الأخبار إلى النبي سليمان عليه السلام، ودافع عن نفسه. قال تعالى: ﴿ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ * إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾(1).

وفي قوله تعالى: ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾(2). يقول ابن عبّاس: وإن من شيء حي إلاّ يسبّح بحمده. وقيل: جميع الحيوانات والنباتات.(3)

وكذلك يتكلّم الجماد في قوله تعالى في وصف جهنم: ﴿ **تَدْعُو مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى** ﴾.(4)

وفي الأحاديث النبوية، روي عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أحاديث تثبت نطق الحيوان، والنبات، والجماد، بما يثبت الدعوة الإسلامية، ويقدم دليلاً على القدرة الإلهية، وصحة نبوة رسول الله.

فعن جابر بن سمرة، عن النبي، صلّى الله عليه وآله وسلّم، قال: « إِنِّي لَأَعْرِف حَجَرًا بِمَكَّة كَانَ يُسَلِّم عَلَيَّ».(5)

وعن أبي عبّاس قال: جاء أعرابيّ إلى النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم ، فقال: بما أعرف أنك رسول الله؟ قال: أرأيت إن دعوت هذا العذق من هذه النخلة أتشهد أني رسول الله. قال: نعم. فدعا العذق، فجعل ينزل من النخلة حتى سقط، وجعل ينقز حتى أتى النبي، صلى الله عليه وآله وسلّم، ثم قال له: ارجع، فرجع حتى عاد إلى مكانه.(6)

وعن عبّاد بن عبد الله بن علي، رضي الله عنه، قال: كنّا مع رسول الله، صلّى الله عليه وآله وسلّم ، بمكة، فخرج في بعض نواحيها، فما استقبله شجر، ولا جبل إلاّ قال: السّلام عليك يا رسول الله.(7)

وقد وردت هذه الأحاديث والأخبار في معرض الحديث عن المعجزات النبوية، وقدرة الله، وحكمته اللطيفة، ولتكون دليلاً على أن كل شيء يتكلّم ويسبّح بحمد ربّه.

كذلك استخدم الجاهليون أسلوب إنطاق الحيوان، ويعرف دارسو العربية ما حفلت به أمثال العرب من حكايات على ألسنة البهائم، أو الطير، تأتي نماذج منها في رسالة الصاهل

(1) سورة النمل، 22-23

(2) سورة الإسراء: 44

(3) تفسير الخازن:علي بن محمد بن إبراهيم الخازن، ضبط: عبد السلام محمد علي شاهين، ج131/2

(4) سورة المعارج: 17

(5) صحيح مسلم: مسلم بن الحجّاج ،شرح الإمام محي الدين يحيى بن شرف النووي ، ج5/ ص2305، حديث 2277

(6) سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي ، تحقيق د. مصطفى محمد حسين الذهبي ، ج5/ ص410، حديث 3628

(7) المستدرك على الصحيحين: الحاكم النيسابوري، إشراف د. يوسف المرعشلي، ج620/2

والشاحج، ومعها شواهد من دواوين شعراء الجاهلية، كحكاية(حيّة ذات الصفا) في رائية النابغة الذبياني، والتي مطلعها:[1]

أَلا أَبلِغا ذُبيانَ عَنّي رِسالَةٍ ... فَقَد أَصبَحَت عَن مَنهَجِ الحَقِّ جائِرَه

ومفادها أنّ حية ذات الصفا لدغت أخا صاحبها، فمات بلدغتها:

فَقالَت لَهُ أَدعوكَ لِلعَقلِ وافِراً ... وَلا تَغشَيَنّي مِنكَ بِالظُلمِ بادِرَه

وقبل الأخ أن تدفع له الحية دية القتيل من مال مخبوء لديها. ولمّا تقاضى منها ما أغناه ضربها بفأسه، ولكنه أخطأها، فشعر بالندم، وأراد أن تعود الأمور إلى ما كانت عليه:

فَقالَ تَعالي نَجعَلِ اللَهَ بَينَنا ... عَلى ما لَنا أَو تُنجِزي لِيَ آخِرَه

فردت عليه قائلة:

فَقالَت يَمينُ اللَهِ أَفعَلُ إِنَّني ... رَأَيتُكَ مَسحوراً يَمينُكَ فاجِرَه

أَبى لِيَ قَبرٌ لا يَزالُ مُقابِلي ... وَضَربَةُ فَأسٍ فَوقَ رَأسِيَ فاقِرَه

وفي ديوان أمية بن أبي الصلت ــ وهو شاعر جاهلي أدرك الإسلام، ولم يسلم ــ قصيدة بائية نظم فيها حكاية على لسان الديك والغراب.

وفيها يقول:

بِآيَةِ قامَ يَنطُقُ كُلُّ شَيءٍ ... وَخانَ أَمانَةَ الديكِ الغُرابُ [2]

ولخّصها الجاحظ بقوله: وفي كثير من الروايات من أحاديث العرب، أن الديك كان نديماً للغراب، وأنهما شربا الخمر عند خمّار، ولم يعطياه شيئاً، وذهب الغراب ليأتيه بالثمن حين شرب، ورهن الديك، فخاس به، فبقي محبوساً[3].

وكذلك قصيدة الفرزدق في حواره مع الذئب:

وَأَطلَسَ عَسّالٍ وَما كانَ صاحِباً ... دَعَوتُ بِناري موهِناً فَأَتاني[4]

وغير ذلك مما يحفل به ديوان الشعر العربي من مناجاة الشعراء للنوق، والخيل، والحمام، كقول الشاعر الراعي النميري في نطق العصفور:

ما زالَ يَركُبُ رَوقَيهِ وَجَبهَتَهُ ... حَتّى اِستَباثَ سَفاةً دونَها الثَأَدُ

---

(1) ديوان النابغة الذبياني، تحقيق د.شكري فيصل ، ص207

(2) ديوان أمية بن أبي الصلت ،صنعة د.عبد الحفيظ السطلي ، ص338

(3) الحيوان: الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ،ج320/2

(4) ديوان الفرزدق ،ج329/2

حَتّى إِذا نَطَقَ العُصــفورُ وَاِنكَشَــفَت   عَمايَةُ اللَيــلِ عَنــهُ وَهــوَ مُعتَمِــدُ[1]

ولم يبق الأمر مقتصراً على الشعر، بل تعدّاه إلى النثر، فأُلّفت كتب جرت أحداثها علـى ألسنة الحيوانات، فصنف إخوان الصفا رسالة في بيان تكوين الحيوانات وأصـنافها، حفلـت بشروحات حول الحيوانات والطيور، وبحوارات فيما بينها، وقدموا لها بقولهم: «وجعلنا بيان ذلك على ألسنة الحيوانات، ليكون أبلغ في المواعظ، وأبين فـي الخطـاب، وأعجـب فـي الحكايات، وأظرف في المسامع، وأطرف في المنافع، وأغوص في الأفكار، وأحسـن فـي الاعتبار»[2].

وأيضاً كان كتاب «كليلة ودمنة» لابن المقفّع الذي يحتوي على مجموعة مـن القصـص الأخلاقية، وضعت على ألسنة البهائم والطير، وحوت من مكارم الأخلاق والحكم حيّزاً كبيراً. وهي تدور حول ما يجب أن يجري عليه الحكّام في حكمهم، وسياسة دولهم.

كذلك كتاب «النمر والثعلب» لسهل بن هارون. وهـو كتـاب فـي الأدب، والبلاغـة، والحروب، والحيل، والأمثال، والعالم، والجاهل. وفيه مواعظ وضروب من الحكم. وكل هذا يأتي على لسان الحيوانات. «قال: فأقبل عليه الملك. فقال: أيها الثعلب، من صغرت الدنيا في عينيه؟. قال: من كرمت عليه نفسه. قال: فمن أعظم الناس قدراً؟. قال: من لا يبالي بالـدنيا. قال: أيّ الأعمال أفضل؟. قال: اجتناب المحارم»[3]. وبعد ذلك يطلب منه الملك أن يصف له الدنيا وصاحبها، فيشرع بذلك.

ويبدو أنّ الهدف من هذه المؤلفات هو أخذ العبرة من خلال الإشـارات والرمـوز التـي وردت في القصص، واستخراج الحكمة، واستنباطها من خلال وجود تلك المخلوقات.

الغاية العامة للكتاب:

عندما نبدأ بقراءة الكتاب نتبيّن أن السبب الرئيسي لكتابته هو رفع شكوى من أبي العـلاء تتعلق بأرض قاحلة ملكها أولاد أخيه، رفع الجباة إلى عزيز الدولة أنّ عليها مالاً ينبغـي أن يؤدّوه إلى بيت المال «لي أولاد أخ قد أوذموا على أنفسهم من خـدمتي مـا لـيس بـلازم؛ وأصغرهم سناً طفل صغير قد وكل بي في الصبارة... ولهم أوالب في مدينة «حماة» ولتلك الحوبات أشقاص في أملاك يأمل هؤلاء الحسكل أن يصيبهم نفع من تلك السُّـهمة. ورفـع

(1) ديوان الراعي النميري ، ص92
(2) رسائل إخوان الصفا ، تحقيق: عارف تامر، ج162/2
(3) النمر والثعلب: سهل بن هارون، ، تحقيق عبد القادر المهيري، ص66

رافع إلى الحضرة العالية، أن حقاً يجب للخزانة المعمورة على أرض أولئك الدُّرد النهابل».[1]

وقد أُحرج أبو العلاء من مكاتبة عزيز الدولة في هذا الموضوع: «وسألوني، والمسألة حرمة، أن أسأل» السيد عزيز الدولة وتاج الملة أمير الأمراء «في ذلك، فاستحييت أن أكلفهم في اليوم القصير لُمَاسات ورُوبٍ، ويسألوني شهلاء هي في العمر، كالبدر في الهالة، والقراب في الخلّة، والمتقارب في الدائرة، فأردهم عنها مكبوتين...... ولكن حملني أطيط الحاسّة، وعلمي بكرم الشيمة، على النهضة بغير جناح، وركوب الصعبة بلا أحلاس[2].

وبسبب هذا الإحراج، سأل أبناء أخيه أن يعفوه من تجشّم عناء هذا وقد أَشرت عليهم بترك تنجزهم الصفح عن ذلك، وقلت: الصبر على القناعة أقبل من سوء الصناعة، والكريم يجب أن يستحيا منه»[3]، لكنّهم ما زالوا به حتى استجاب لهم وفاءً بما يجب لهم عليه من حق القربى والرحم، وحياءً من تفانيهم في خدمته. ثم يرجو من السيد عزيز الدولة «توقيعاً مؤبداً لا يكون بعده القول مردداً، بل يحسم بإيجاب طمع كل ناظر وجاب».

الغاية الخاصة للكتاب:

إن القراءة المتأنية للرسالة تبين وجود غايات أخرى قصدها أبو العلاء في كتابته للرسالة، فهو لم يكتف برفع مظلمته إلى الوالي كأي رسالة عادية، بل أراد منها أن تكون سرداً تاريخياً لأحداث البيئة والعصر، لذلك يمكن تقسيم غايات الكتاب إلى ثلاثة:

أولاً- الغاية التاريخية:

وقد ظهرت من خلال السرد التاريخي الذي سجل أحداثاً كانت تدور في تلك الفترة الزمنية، وساعده في ذلك قدرته الكبيرة التي أنعم الله عليه بها، فقد كان وافر العلم[4]. فوصف لنا أوضاع البلاد والناس حين سمعوا أخباراً عن نية زعيم الروم بمهاجمة بلاد المسلمين، ومحاولة عزيز الدولة إرسال رسالة إلى هذا الملك للعدول عن هذه النية، لكنّ رسالته، كما تزعم العامة، أمسك عن جوابها ملك الروم، مما جعله يرسل هدية إليه، وكل ذلك لرغبته في

---

(1) رسالة الصاهل والشاحج، أبو العلاء المعري ،ص84 ، أوذموا: أوجبوا ،الحوبات: القرابات، أشقاص: حظوظ، الحسكل: الصغار، السُّهمة: القرابة، الدُّرد: من سقطت أسنانه، النهابل: ج. نهبل، الضعيف العاجز

(2) المصدر السابق: ص85، لماسات: الحاجات الملتمسة، الشهلاء: الحاجة ، القراب: جراب السيف، الخلّة: جفن السيف، المتقارب: بحر من بحور الشعر، أطيط: رقة

(3) المصدر السابق: ص 86

(4) معجم الأدباء: ياقوت الحموي ، ج124/3

حقن الدماء: «وقد حمل» السيد عزيز الدولة «- خلد الله ملكه - ما فيه من الكرم، والرأفة بالرعية، والرغبة في حقن الدماء، على أن بعث هدية سنية أشبهت شرف قدره، وعزوف نفسه»[1].

ولكنّ الناس تقع في الخوف من الحرب، فتبدأ بالرحيل عن بيوتها حفاظاً على أرواحهم متّكلين على الله، ومن بعده السيد عزيز الدولة، «فمثله مثل السيف الصارم، تجده على الوحدة أهيب من النبل الزائدة في العدة»[2].

وقد أصابها الروع والهلع، فلم يعد أحد يدري ماذا يفعل؟. فالجميع راحلون نساءً وأطفالاً، «وربما عاينت المرأة الراكبة أو الماشية وعلى كتفها أو في حجرها صغير مثل التَّولَب، وقد أخذه منها أبوه، فتقدّمها بالخطوات، وفصل بينها وبينه سواه، فهي تنظر إلى ولدها نظرَ شفيقٍ لا تصل إليه. وهو ينظر إليها نظرَ فقيرٍ إلى ما في الثّدي»[3].

والناس في خروجهم، وهروبهم سيلقون شظفاً من العيش، وسيضطرون إلى إظهار ما يملكون من أموال مخبأة، لأن «هذه النائبة تلزم الذين يتظاهرون بالعدم والفقر، أن يخرجوا ما يخفون من الذخيرة، يستعينون بها على اكتراء الحمار والراحلة»، ولكن تبقى المعاناة كبيرة بسبب قلة المال: «والذي يمنع جالية هذا البلد من البعد في الأرض، هو قلة النفقة، وكثرة العيال»[4].

وهذا الخوف من الغزو لم يترك أحداً، فقد أصاب القضاة أيضاً: «وأما القاضي، فترك هذه الأرض، ولحق بوطنه، ردته إليها الضرورة»[5]. وكذلك التجار، أصابهم الهلع، و «ضيق الأنفس، وحرج الصدور، مما دعا إلى تشاجر الشركاء، واختلافهم في الجهات المقصودة، وحملهم ذلك على الفرقة.»[6]

ولا ينسى أبو العلاء في سياق عرضه التاريخي أن يسخر من بعض الأحداث المختلفة، إذ كان للحياة التي عاشها أبو العلاء، والظروف أثرها الكبير في نفسيته، فقد طلب العزلة هرباً من الناس، وما لاقاه منهم. وهذا دفعه إلى السخرية من كل شيء بأساليب متعددة، وفي صور مختلفة، وقد أرجعت سخرية أبي العلاء من الناس والدنيا إلى ثلاث خصال عند العقاد، وهي

(1) رسالة الصاهل والشاحج: أبو العلاء المعري ، ص420
(2) المصدر السابق: ص433
(3) رسالة الصاهل والشاحج: أبو العلاء المعري ، ص472
(4) المصدر السابق: ص435
(5) المصدر السابق: ص447
(6) المصدر السابق: ص502

استخفافه بالدنيا، ودقة إحساسه، وشعوره بالواجب. ثم يشرح لنا ذلك: «فهو يستخف بالـدنيا كغيره من المتشائمين، لأنه لم ير فيها نعيماً يؤبه به ولا وطراً يستحق أن يسعى إليه، وإنمـا يعتريه ذلك من دقة الإحساس، فلدقة إحساسه تنغص عليه لذاته، وتنتابه الأحـزان، ولدقـة إحساسه أيضاً يفطن إلى دخائل النفس الخفية، فتنفضح له المضحكات والمغامز»[1].

ولذلك نراه في معرض حديثه عن أوضاع الناس في بعض الأمصار في تلك الفترة، يقول ساخراً: «وفي نواحي اليمن قوم فقراء يأكلون الذرة، ويكيلونها بالذهب، ولعل فيهم مـن لـم يملك ديناراً قط».[2]

ويتكلم عن قاض في حلب بسخرية أكبر، ويقول عنه: «عادل منصف، على أنه يجيز أن يطبخ المظلوم بقدير، أو مِرجل، ويبيح أن يُضربَ خدُّ المظلومة بالفؤوس»[3].

وكذلك الجنود، والعجائز، والأطباء، وحتى الملوك[4] لم تسلم من سـخريته، فقـد شـبّه انقسامهم بانقسام الأفعال إلى متعد ولازم، قائلاً: «والملوك بعد ينقسمون كانقسـام الأفعـال، فمنهم» من يشبه فعله الفعل المتعدي إلى مفعولين، ولا يجوز الاقتصار على أحدهما. مثـل: ظننت وخلت وبابهما، وذلك من الملوك من يعمل فعله في رعيته، ولا يكون لـه بـد مـن محاربة عدوه. ومنهم من هو كالفعل الذي يتعدى إلى مفعولين، ويجوز الاقتصار على أحدهما دون الآخر، مثل أعطيت وكسوت، وذلك الذي يعمل فعله في رعيته، فيكون له عـدو مـرة يحاربه، ومرة يسالمه. وأما الفعل الذي يتعدى إلى مفعول واحد، فمثله كثير مـن الملـوك، والعامة، والولاة: فملك يعمل فعله في الرعية فقط، وذلك الذي تكون فوق يده يد عالية، ووال ينفذ فعله في أهل ولايته، وعامي ينفذ فعله في أهله وعياله وغيرهم من شرائح المجتمع.

ثانياً- الغاية الأدبية:

وتتجلى غاية ثانية في الرسالة، هي رغبة المعري في أن يعرف القارئ مـدى إحاطتـه بديوان العرب، فأكثر من الإلغاز، وهذا باعترافه، ووضع شروحاً بـيّن مـن خلالهـا آراءه النقدية ، وضمّنها كثيراً من الأبيات الشعرية ، والآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية، وهـذا يظهر عندما بدأ بشرح مقصده في بعض الكلمات. يقول: والضرير: جانب الوادي. ألغزتـه عن الضرير من الناس. قال «أوس بن حجر»:

---

(1) مطالعات في الكتب والحياة :عباس محمود العقاد ، ص86-87.
(2) رسالة الصاهل والشاحج: أبو العلاء المعري ، ص231
(3) المصدر السابق: ص231
(4) المصدر السابق: ص 227، 423

خلـــيجٌ مـــن المَــــرُّوتِ ذو حَــــدَبٍ   يَرمي الضريرَ بِخُشْبِ الأَثْلِ والضَّـــالِ

والضبع: السنة الشديدة. ومنه الحديث المرفوع أن رجلاً جاء إلى النبي صـــلى الله عليـــه وسلم فقال: أكلتنا الضَّبُع وتقطعت عنا الخُنُفُ.

والأرنب: المرتفع من الأرض. ومنه قول الشاعر:

كمـــا قـــال سَـــعدٌ لابنِـــه إذ يقـــودُه   أَصَعْصَعَ جَنِّبْني الأَرانـــبَ صَعْصَـــعا

والحية: الأرض التي قد سقاها الحيا. وفي الكتاب الكريم[1]: ﴿ **فَأَحْيَـا بِـهِ الأَرْضَ بَعْـدَ مَوْتِهَا**﴾[2].

ورغبة أبي العلاء في إكثار الأبيات الشعرية، ، نجدها حين يورد الأبيات العديدة لموضع بيت واحد منها. وقد ذكر هذا في قوله : «وأنا أذكر الأبيات لمكان البيت الواحد»[3].

ولذلك لا نكاد نقرأ شيئاً من كتاباته حتى نشعر أننا أمام فيض متدفق من المعارف، وألوان الثقافة العربية المتنوعة، ولذلك حُق لتلميذه أبي زكريا التبريزي أن يقول عنه: «لم أعرف أن العرب نطقت بكلمة لم يعرفها المعري»[4]. وسيظهر هذا الجانب أكثر من خـــلال الجانـــب النقدي.

ثالثاً- الغاية النقدية:

قبل الكلام عن هذه الغاية لابد من الوقوف قليلاً حول تعريف النقد، فإذا بحثنا في لســـان العرب عن معنى النقد وجدناه «تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها»[5]، فـــي حـــين يعرِّفـــه الزمخشري في أساس البلاغة بقوله: «نقد النقاد الدراهم: ميز جيدها من رديئها، ونقد جيـــد، ونقود جياد».[6]

ووظيفة النقد ليست مجرد تمييز جيد الأدب من رديئه، وإنما هي أيضاً الحكم على ذلـــك الأدب، وإنزال النص المنقود في منزلته من السمو، أو الدنو، ثم تقويم الأديب الـــذي أنـــتج النص، أو النصوص، ووضعه في مكانه بالنسبة إلى أدباء عصره، أو العصور الســـابقة، أو اللاحقة.

---

(1) سورة البقرة: 164

(2) رسالة الصاهل والشاحج: أبو العلاء المعري، ص 358 -360

(3) المصدر السابق: ص643

(4) الإنصاف والتحري: ابن العديم، ، ضمن تعريف القدماء، طه حسين، ص569

(5) لسان العرب، ابن منظور، مادة نقد.

(6) أساس البلاغة: الزمخشري، مادة نقد.

والباحث في كتب أبي العلاء الشعرية أو النثرية، يجد أن النقد قد شغل حيّزاً كبيراً فيهـا، ذلك أنّ لأبي العلاء «ملكة قوية كونتها له دراسته للحياة وأخلاق الناس، وتعمقه في الـدرس العلمي»[1]، فقد كان واثقاً من نفسه لجود حفظه وقوة فهمه، فلم يتهم يوماً بتدليس، ويـروى «أنه قرأ عليه التبريزي كتاب إصلاح المنطق لابن السكيت، فلما أتمّه طالبه بالسـند، كمـا جرت بذلك العادة في عصره، فقال له أبو العلاء: إن أردت الدراية، فخذ عنـي، ولا تتعـدَّ، وإن قصدت الرواية، فعليك بما عند غيري. قال القفطي: وهذا القول من أبي العلاء يشعر أنه قد وجد من نفسه قوة على تصحيح اللغة»[2]

وهذا كان جليّاً وواضحاً في رسالة الصاهل والشاحج. إذ جاء هذا النقد نتيجة ما عاناه من مشكلات وحوادث تعرض لها في مسيرة حياته، ورحلاته، وأشعاره، وكتبه تدل على ذلـك، فهي ممتلئة بالنقد للحياة، والأدب، والأخلاق.

وقد حفلت رسالة الصاهل والشاحج بمسائل نقدية كثيرة، شملت الشعر، والشعراء، والنحو، والصرف، واللغة، وغيرها، حتى كادت أن تكون رسالة نقدية في إطار تاريخي، تشرح لنـا الأحداث التي دارت في ذلك الوقت، وتقدّم لنا آراء أبي العلاء النقدية .

أولاً: النقد الأدبي

كثر النقد الأدبي في رسالة أبي العلاء، وتنوع، فنقد الشعر والشعراء، ونقد الوزن الشعري وقافيته وصحة روايته، ونقد الرجز وما فيه من ضعف في رأيه، وسنحاول المرور على هذه الألوان من النقد واحداً تلو الآخر.

نقد الشعر والشعراء:

عرّف أبو العلاء الشعر بقوله: «إن الشعر نوع من جنسٍ، وذلك الجنس هو الكلام»[3].

وقال في موضع آخر: «هو طبع في غريزة الآدميين مطلق، وهو في غرائز الأمم كلها، حتى إنه يُحكَم على أنه لا يمتنع أن يخطر الكلام الموزون لمن لم يسمع شعراً قط»[4].

وفي هذين القولين، يدلّ المعرّي على بعض عناصر الشعر كالوزن والغريزة التي تقبـل به، وربما هذا الاهتمام الصادر عن أبي العلاء بهذا العنصر، وهو الوزن، يعود إلى علمـه

(1) تجديد ذكرى أبي العلاء: طه حسين، ص235

(2) إنباه الرواة على أنباه النحاة، القفطي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج104/1.

(3) رسالة الصاهل والشاحج: أبو العلاء المعري ، ص181

(4) المصدر السابق: ص193

الزائد بأصول العروض، والغناء أولاً، وإلى تذوقه الدقيق لأنغامهما ثانياً[1] . وإلى اعتمـــاده على حاسة السمع ثالثاً، بعد فقدانه بصره وهو صغير، مما جعله متمكّناً من ناحيـــة الـــوزن والإيقاع.

وهذا يبدو جلّياً حين أفرد جانباً كبيراً في رسالته لتلك الأوزان العروضية التي يقوم عليها الشعر. يقول: «وللأخ الأصغر من الأخوين أولاد إناث. فمثلهن مثل الضروب الثلاثة الأخيرة من البسيط: فيهن انكسار وضعف وركاكة. وهذه الأوزان الثلاثة لا يستعملها المحدثون إلا أن يخبِنوا الثالث منها في العروض والضرب، فيستعملوه عن ذلك. وإنما توجد شاذّة في أشـــعار الجاهلية».

وإذا قدم عهد الشاعر كان ديوانه مظنّة لمثل هذه الأوزان النادرة، وما أفلح وزن منها قط. وربما ندر بيت بعد بيت، ولا يجيء حسناً في السمع إلا أن يَلحَقَه بعض التغيير عمّا هو في الأصل. فمن ذلك قول «عبيد»:

تَصـــبو وأَنَّـــى لـــكَ التصَـــابي   أَنَّـــى وقـــد راعـــك المَشِـــيبُ

وفيها:

مَـــنْ يســـأَلِ النـــاسَ يَحرِمـــوه   وســـــــائلُ اللهِ لا يَخيـــــــبُ

فهذان البيتان إنما حسنا في الوزن لأجل شيء سقط منهما، فقبلتهما الغريزة الخالصة[2].

وكذلك قوله في موضع آخر: «وإذا شبهنا الطاغية بالضرب الأول من البسيط، وظهر من الدروب ناقضاً للسلم، فـــ «عزيز الدولة» - أعز الله نصره - يُلحِق به الطيَّ أو الخَبْلَ. فإنه إذا طُوِي تغيّرت هيئته، وذهب أَيْدُه. والطيّ الذي وضعه «الخليل» هو ذهاب الرابـــع مـــن السُّباعي. ونحن نعني به المصدر من قولك: طواه الله، أي أهلكه. وقـــد طَـــوَى «زهيـــر» الضرب الأول من البسيط في موضعين: في أول النصف الأول، وفي أول النصف الثـــاني. وذلك قوله:

يَطعَنُهمْ ما ارتمـــوَا حتـــى إِذا طُعِنُـــوا   ضارَبَ حتى إِذا ما ضارَبوا اعتنَقَـــا[3]

وهناك خبر آخر يدل على الأهمية التي أطلقها أبو العلاء للغريزة والوزن الذي يجـــب أن يتمتع به الشعر لتمييزه من غيره من الكلام،عندما قال: «والبغداديون الآن ينشدون كثيراً من

(1) أبو العلاء الناقد الأدبي: السعيد السيد عبادة ، ص137.

(1) الوافي بالوفيات: الصفدي ، تحقيق د. إحسان عباس، ج96/7

(2) رسالة الصاهل والشاحج، أبو العلاء المعري ، ص 578

(3) المصدر السابق: ص 580

أبيات قفا نبك التي في أوائلها: كأنّ، بزيادة واو العطف، وهو شيء أخــذوه عــن الشــيوخ الماضين، فيقولون:

وكأَنَّ دِماءَ الهاديات بِنَحْره

وكأَنَّ ذُرَا رأْسِ المجَيْمِرِ غُدْوَةً

ولا أستحسن ذلك، ولا أزعم أنه يفعله إلا قوم لا يحفلون بإقامة الوزن»[1].

وأبو العلاء هنا في هذا الكلام يرفض زيادة الواو في أول هذه الأبيات، فلا حاجــة لهــا، والغريزة تبيّن بوضوح عدم الحاجة إلى هذه الواو.

ولم يكتف أبو العلاء في نقده الشعر من إظهار عيوبه التي أثرت في وزنه وإيقاعه، وإنما ذهب إلى نقد أصحاب هذا الشعر، وإبراز أخطائهم وتوضيحها، فانتقل من نقد النص إلى نقد المبدع، وهذا نقد خارجي يُعنى بالظروف المحيطة بالنص، وبسيرة الشاعر، وحياته العامــة، فقد عارض ظاهرة التكسّب عند الشعراء، وكان لا يرى في الشعر طريقاً للتكسب، ولا يحب أن يرى شاعراً استعمل شعره للتقرب من الملوك والحكام، فهاجم مثل هؤلاء الشعراء حيــث يقول: «فإني كرهت أن أتصور بصور أهل النظم المتكسبين الذين لم يترك سؤال الناس في وجوههم قطرة من الحياء، ولا طول الطمع في نفوسهم أنفة من قبيح الأفعال»[2].

وكذلك ينقد بعض الشعراء في استخدامهم الكلام في غير موضعه، فيقول عن الفــرزدق: «إنه معروف بوضع الكلام في غير موضعه»، ومن ذلك قوله:

ومــا مِثْلُــهُ فــي النــاسِ إلا مُمَلَّكــاً أبــو أُمِّــهِ حَــيٌّ أبــوهُ يُقارِبُــهُ

فهذا كلام ملتبس لأنه موضوع في غير موضعه، وتقديره: وما مثله في النــاس حــيّ إلا مملك يقاربه، أبو أمه أبوه»[3].

واهتمام أبي العلاء بالأوزان الشعرية، والقوافي، لم يأتِ من فراغ، فهو درس هذا العلــم، وأبدع، وبرع فيه، وألف فيه كتباً ودواوين، ككتابه «الفصول والغايات»، وديوانه اللزوميات الذي كان خير شاهد على تلك المقدرة الكبيرة في ضبط الوزن، والإيقاع الموسيقي للشعر.

نقد الرجز والرجّاز:

كذلك رأى أبو العلاء أن الرجز فن قاصر يزري بمروءة الشاعر ومقدرته، ولذلك يحمــل على الرجز والرجّاز كلّما وجد سبيلاً إلى ذلك. لكنّه على الرغم من تحامله على الرجز، فإنه

(1) المصدر السابق: ص475
(2) رسالة الصاهل والشاحج ، أبو العلاء المعري ، ص 219
(3) المصدر السابق: ص 630

يراه من جنس الشعر، ولكن في مرتبة أقل منه، وذلك في قوله: «إن الشعر جنس، والرجز نوع تحته».[1]

ويسوّغ أبو العلاء قوله هذا مخافة أن يُظنَّ أن الرجز ليس بشعر، لأنهما من جنس واحد أولاً، لكنّ الرجز أضعف من القصيد، «فرؤبة والعجاج أضعف في النظام من جرير والفرزدق»[2].

ونراه ينظر إلى الرجز وأصحابه نظرة استخفاف، ويحتقر منزلتهما بالنسبة إلى الشعر والشعراء، فالذي ينشيء الرجز: يقال عنه راجز، والذي ينشيء غيره من القصيد: شاعر[3].

ويستشهد بقول الفرزدق: إني لأرى طرقة الرجز فأدعه رغبة عنه[4]. والمعري يرى في هذا القول أقوى الآراء التي رويت في تضعيف الرجز لأنه صادر عن شاعر كبير كالفرزدق.

ومن الممكن أن يرد هذا الهجوم من قبل أبي العلاء، لأن الرجّاز يلجؤون إلى القوافي المتكلفة النافرة، ويفرطون في استخدام الغريب، وكان يأخذ عليهم أيضاً ضعف أوزان أراجيزهم، وقصرها، وخلوّها من الأمثال، والحكم، والعبارات العذبة المستحسنة، وضيق نطاق معانيهم، وعجزهم عن التصرف في مختلف الأغراض الشعرية[5].

نقد النثر:

نظر أبو العلاء إلى النثر كما فعل بالنسبة إلى الشعر نظرة فاحصة، تظهر ما فيه من عيوب، وتقدم لنا نقداً قيماً صدر عن ناقد ملك الشعر، والأدب، واللغة، ووصل في امتلاكه لها إلى مرتبة يعجز غيره عن الوصول إلى مثلها، وقد دلّت الأخبار التي تناقلتها الكتب القديمة على ذلك، فالأخبار التي تتحدث عن رحلاته العلمية[6] وقدرته العظيمة على الحفظ والدراية والفهم[7] كثيرة، على الرغم من مصابه الكبير في طفولته، وفقده البصر الذي يجعل الإنسان عاجزاً، لكنه مع أبي العلاء كان دافعاً إلى ذكاء نادر، وقوة بصيرة نادرة.

---

(1) رسالة الصاهل والشاحج، أبو العلاء المعري ، ص 181-182

(2) المصدر السابق: ص 188

(3) المصدر السابق: ص182

(4) المصدر السابق: ص188

(5) رسالة الغفران، أبو العلاء المعري ، تحقيق عائشة عبد الرحمن ،ص310، 366-368

(6) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ابن خلكان، د. إحسان عباس،ج113/1

(7) الإنصاف والتحري: ابن العديم،ضمن تعريف القدماء، ص544

عرّف أبو العلاء النثر، ونظر في بعض الكتب التي وقعت تحت يديه، فهاجم بعضها، وبُهر ببعضها الآخر، فقال عن النثر: «والمنثور من الكلم جنس للمنظوم. وعلى حسب ما يتسع في القول المتكلم، يتصرف لدى النظم الشاعر. ولذلك صح أن العرب أوفر الأمم حظاً في الموزون، لأن لغتهم تستبحر، وإن لم تُبنَ منها أوزان الشعر»[1].

فالنثر من جنس الشعر نفسه ، وبما أن اللغة العربية بحر لا ينضب، فقد جعل العرب الكلام منظوماً قائماً على وزنٍ لجمال اللغة، وكثرة تعبيراتها. وتعريف أبي العلاء للنثر يظهر لنا تأثره بـ «القرآن الكريم»، وبعبارته ذات الإيقاع الموسيقي الجميل.

واهتمام المعري باللغة العربية جعله يوضح في بعض كتاباته أن هناك كلمات كان العرب يبتعدون عن استخدامها في الشعر، فيقول: «الكلمة إذا اجتمع فيها ساكنان يتوسطانها لم يُمكن أن تنظَم في حشو البيت العربي إلا في موضوع واحد ـ يقصد كلمة التقاصُّ ـ كقوله:

فَرُمْنا القِصاصَ وكان التَّقَاصُّ فرضاً وحَتْماً على المُسْلمينا

وليس ذلك بمعروف، ولكنه شاذ مرفوض، وما شذ من كل الأسماء فإنه لا ينكسر به القياس، وإذا كان الساكنان جمع بينهما في آخر الكلمة وقفٌ وسكوتٌ، فإنما يستعمل ذلك في أواخر أوزان معروفة تسعةٍ أو عشرةٍ، كقول القائل:

جاءَ شقيقٌ عارضاً رمْحَهُ إن بني عَمِّكَ فيهم رماحْ
هل أحْدَثَ الدهرُ لنا ضُؤلةً أم هل رَقَتْ أمُّ شقيقٍ سلاحْ »[2]

وهذا رأي واضح من أبي العلاء على خروج بعض الشعراء عن المألوف في استخدام بعض الكلمات التي ينبغي ألاّ تستخدم في الشعر، وهي بالفعل غير مستخدمة، لكننا نراها في بعض المواضع القليلة الشاذة على حد تعبيره، لأن هذه الكلمات تصلح للنثر أكثر من الشعر؛ كما حدث في الأبيات السابقة حين استخدم أصحاب هذه الأبيات كلمات (التقاص ـ رماح ـ سلاح).

ثانياً: النقد اللغوي

كان للنقد اللغوي حظ وافر في رسالة الصاهل والشاحج ، فالمعرّي يتتبّع ألفاظ الشعر، ويقف على ما فيها من خروج عما عُرف عند العرب، مدافعاً أحياناً عن الشاعر، مسوّغاً له ذلك. إذ يقول: «وإنك لترى الضرورة الواقعة وقد فعلت في القوم الشيء وضده، وذلك

(1) رسالة الصاهل والشاحج: أبو العلاء المعري، ص162

(2) المصدر السابق: ص162، ضؤلة: حقارة، رقت: من الرقيّة

بقضاء الله العالم بخفي الأمور، فترى الرجل أخا النشاط والمرح قد حمل على ظهـره الأوْق المثقل، فصار يهدج هداج الشيخ، ويدلف دليف الهم الكبير. وترى الآخر الذي كـان يمشـي هوناً على الأرض، وقد استعجله عن السجية الخوف، فأَرْغَبَ الشّحْوَة، واجتهد في التوقُّص، فيكونٍ مثله ومثل الذي قبله، مثل امرئ القيس وطرفة، وقد حملت الضرورة الكندي على أن يُسَكِّن الباء في قوله:

فـاليومَ أَشْـربْ غيـرَ مُسـتَحقبٍ إثمـاً مـن اللهِ ولا واغِـلِ

هكذا أنشده سيبويه، وقد خولف في هذه الرواية.

وحملت الضرورة البكري على أن حرّك الباء في قوله:

اضْـرِبَ عَنْـكَ الهمـومَ طارِقَهـا ضـربَك بالسَّـوْطِ قَـوْنَسَ الفـرس

والبصريون يرون أنه أراد النون الخفيفة، فحذفها، وبقيت الحركة. وكان الفرّاء يذهب إلى أنه لما تتابع متحركات أربع كل واحد منها بعده ساكن، حَسُنَ في نفس الشـاعر أن يحـرك بعض السواكن. وهذا قول حسن لأن أعدل الكلام عندهم متحركان بعدهما ساكن، أو سـاكن بين متحركين»(1).

فأبو العلاء لم يجعل هذا الاستعمال اللغوي عند طرفة، أو امرئ القيس مأخـذاً عليهمـا، وإنما أثبته على الضرورة، ونبّه في الأول على مخالفة سيبويه في الرواية، وأسهب في الثاني في ذكر ما قيل من آراء، حيث فضّل بعضها على بعض، مع العلم أن اسـتعمال كـل مـن الشاعرين فيه خروج، إلا أن أبا العلاء وجد له وجهاً بعد أن حمله على الضرورة التي تُحمل على السماع دون القياس.

كذلك نراه في موضع آخر يتكلم على لسان الشاحج مخاطباً الصاهل: «ألستَ قد دفعتنـي عن دعوى النظم بأنك احتججت أني أجمع بين الساكنين في صوتي من غير وقـف يُـدرِكُ النَّفس. وهذه الفاختة، بين ابتدائها بصوتها وسكوتها على آخره، ساكنان يلتقيان، ليسـا فـي وقفٍ، لأن العامة يقولون في حكاية صوتها... يا فاخِتهْ. فيكسرون الخاء، وهذه لعمري كلمة موزونة،...... ومُوَازِنُ هذا من صوت الفاختة يلتقي فيه ساكنان، وكأنه في التقدير الألـف والخاء. ومن تأمل ذلك في أصوات الفَواخِت وجَده، وكأني بك تحتج عليَّ بهذا البيت الـذي ذكره «سيبويه» في الإدغام وهو قول الراجز:

كأنَّهـا بعـد كـلالِ الزاجِـرِ ومَسْـحِهِ مَـرُّ عُقـابٍ كاسِـرِ

---

(1) رسالة الصاهل والشاحج:أبو العلاء المعري، ص460-461. الأوق: الحمل الثقيل، أرغب الشحوة: وسع الخطوة، التوقّص: تقارب الخطو.

فهذا بيت قد كثر فيه الكلام. وأكثر الناس لا يثبته، لأن صاحب الكتاب دل كلامه على أنه أدغم الهاء في الحاء. وهذا ما لا يمكن»[1].

ولا يكتفي أبو العلاء بتقديم نقده اللغوي في كتاباته، بل يستطرد إلى ذكر كثير من الفوائد اللغوية، فيتكلم على الهمزة ويراها متسامحة مع الحروف، فيقول: «وليس في الحروف حرف أكثر مسامحة من الهمزة. ألا تراها إذا كانت ساكنة في مثل رأس، وبؤس، وذئبٍ، فبلغتَ بها ما تستحقه من الهمز فهي كالحروف الصحاح، ويجوز أن تقول في القوافي: «رِئم» مع سهم، و«سؤل» مع جُمْل و«شأم» مع وَخْم؟ فإذا اتفق لها أن تصاحب في القوافي حروف اللين صارت ألفاً في شام، وياء في ريم، وواواً في بوس وسولٍ، فجرت مع رامٍ وجولٍ وهيم، وهي في ذلك غير جارَّة للعيب، بل قد أدت حق الحروف الصحيحة في حُسن العشرة، وتكلفت لحروف اللين ما ليس هو لها أصلاً في الحقيقة»[2]. ثم يتابع في ذكر الهمزة وحالاتها لتأخذ صفحات عدة.

كذلك يحدثنا عن لام التعريف واستخدامها، في اللغة وبعض اللغات الأخرى، مثل لغة حِمْيَر ، فيقول: «... فكان مثلها مثل لام التعريف، لما رآها الله تعالت قدرته تدغم في ثلاثةَ عشرَ حرفاً من حروف المعجم على لغة أهل الحجاز... قيّض لها قوماً من اليمن من حِمْيَر، يجعلونها ميماً، فلا تدغم في شيء من الحروف، كما لا تدغم فيها الميم[3]، ثم يتابع في شرح الحروف التي تُدغم فيها لام التعريف.

لقد كانت الحافظة القوية، والذكاء النادر الذي تمتع به أبو العلاء، والرغبة الشديدة في جمع المعارف، وتحصيل العلوم بأنواعها، أدوات اعتمدها في بلوغ المنزلة العليا من الثقافة، والعلم، والأدب، وكانت الثقة بالنفس هي ما دفعته إلى طرق موضوعات كثيرة في هذا العلم. لأنه كان يُعرف بإلمامه بغريب الألفاظ، وإحسانه لتفسير المعاني، وجمال عبارته في كتابة ذلك.

(1) رسالة الصاهل والشاحج: أبو العلاء المعري، ص 196
(2) رسالة الصاهل والشاحج: أبو العلاء المعري، ص496
(3) المصدر السابق: ص 484

الخاتمة

وهكذا يمكننا القول: إنّ أبا العلاء قد اتّبع في رسالة الصاهل والشاحج أساليب متنوعة للتوصّل إلى ما يريد، فاستخدم أساليب البيان، والبديع، والخيال، ومزج بينها ليخرج لنا كتابه، وقد وضع فيه معظم قدراته ومهاراته اللغوية في أسلوب جديد ذي صورة فنية رائعة التعبير، تندمج بخيال خصب، وتعتمد على حدث محدد، وشخصيات رئيسية وثانوية، وحوارات يعبّر من خلالها على أحداث تاريخية تتداخل، وتتمازج مع أبحاث لغوية وأدبية ونقدية.

ولم يكن كغيره من النقّاد أصحاب الأحكام الموجزة، بل كان ناقداً ذا نظرة عادلة، ومنهج واضح قائم على تعليلٍ مستَمَدٍّ من علوم اللغة التي ملكها عقله، فلم يتعصب لفكرة، أو يتحامل على رأي، وإنّما كان يبحث بموضوعيةٍ وتجرّد، حيث يقلب الكلمة الواحدة في وجوه عديدة، ثم يقول كلمته الفاصلة، حتى لا يُبقي قولاً لقائل في قضايا ومسائل خلافية شملت علماء اللغة، ومؤرخيها، ومتى تستقم له أسباب السخرية، فإنه يعبر عنها بكل حرية وسلاسة.

كما أنه لم يدع شاردة مما حفظ إلا قدّمها لنا في قوالب أدبه؛ التي صاغها صياغة الفنان العبقري المقتدر على لغة وأدوات فنه مما يدعو إلى الإجلال لهذا العالم والناقد العظيم المبدع.

المصادر والمراجع

- أبو العلاء الناقد الأدبي: السعيد السيد عبادة ، دار المعارف، مصر، 1987
- أساس البلاغة :الزمخشري ، دار صادر، بيروت، 1979
- إنباه الرواة على أنباه النحاة: جمال الدين القفطي ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، القاهرة، ط1، 1986
- الإنصاف والتحري ابن العديم ، ضمن تعريف القدماء، طه حسين، 1965
- الأنواع الأدبية: شفيق البقاعي، مؤسسة عزّ الدين، بيروت، ط1 ،1985
- تجديد ذكرى أبي العلاء: طه حسين ،دار الكتاب اللبناني،بيروت، ط2 ،1983
- تفسير الخازن: علي بن محمد بن إبراهيم الخازن، ضبط: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995
- تقنيات السرد الروائي:يمنى العيد، دار الفارابي، بيروت،ط1، 1990
- الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت،1996
- الخطاب الروائي: ميخائيل باختين ، ترجمة محمد برادة، دار الفكر، القاهرة، ط1، 1987
- ديوان أمية بن أبي الصلت، صنعة د.عبد الحفيظ السطلي، المطبعة التعاونية، دمشق، 1974
- ديوان الراعي النميري ، دار الجيل، بيروت، 1995
- ديوان الفرزدق، همام بن غالب ، دار صادر،بيروت،1966
- ديوان النابغة الذبياني، تحقيق د.شكري فيصل، دار الفكر، 1968
- رسائل إخوان الصفا، تحقيق: عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت،ط1995،1
- رسالة الصاهل والشاحج: أبو العلاء المعري، تحقيق د.عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة،1984
- رسالة الغفران:أبو العلاء المعري، تحقيق عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، مصر، ط2، 1950.
- سنن الترمذي: الترمذي، تحقيق: د. مصطفى محمد حسين الذهبي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1999
- صحيح مسلم: مسلم ، شرح الإمام محي الدين يحيى ابن شرف النووي ، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط1 ، 1997
- القرآن الكريم
- لسان العرب: ابن منظور، دار صادر، بيروت، 1992.
- المستدرك على الصحيحين: الحاكم النيسابوري، إشراف: د. يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت.
- مطالعات في الكتب والحياة: عباس محمود العقاد ، المطبعة التجارية الكبرى، مصر، 1924
- معجم الأدباء: ياقوت الحموي: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأخيرة ، 1975.
- النمر والثعلب: سهل بن هارون ، تحقيق: عبد القادر المهيري، منشورات الجامعة التونسية، 1973
- الوافي بالوفيات: ابن أيبك الصفدي، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط2، 1982
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ابن خلكان ، د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1972

/ /

التـراث العربي
118-117

التشبيه
من القرابة إلى الغرابة

د. منيرة محمد فاعور(*)

U———————————————— u

الملخص:

من المعروف أن التشبيه من البلاغات الفطرية التي تنثال على اللسان من دون جهـد أو كبير عناء، يستوي في ذلك العامّةُ والخاصَة، العالمُ والجاهلُ، الحضري والبـدوي، الحـاذق والغبي.

ومن يُلقي سمعه إلى العامة، أو إلى بعض كلام الخاصة يجد أنهم يميلون إلى النوع السهل الساذج من التشبيه، الذي تعوزه رحابة الخيال، وطرافة التفكير، والذي يخلو من أية مسـحة فنية، أو قيمة جمالية، لذلك كان هدف هذا البحث بيان الطرائق أو الوسائل التي مـن شـأنها الارتقاء بتلك التشبيهات القريبة المبتذلة، ونقلها إلى تشبيهات بديعة غريبـة كثيـرة المـاء والرونق، غنية بالظلال والألوان.

(*) .أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية بكلية الآداب ــ جامعة دمشق.

****

نقصد بالتشبيه القريب المبتذل التشبيهَ الذي ينتقل الذهن فيه من المشبّه إلى المشبّه به من غير إمعان في النظر والتأمل، بسبب وضوح الشبه بين الطرفين؛ نحو تشبيه الكريم بـــالبحر في (الجود)، وتشبيه الشجاع بالأسد في (الشجاعة)، وتشبيه الوجه الحسن بالبدر أو الشـــمس في (الإشراق)... وغير ذلك من التشبيهات المألوفة الشائعة.

لكننا ــ بالمقابل ــ لا نقصد بالتشبيه الغريب ذاك التشبيه الذي يحتاج إلى تأويل، والذي لا ينتقل فيه الذِّهن من المشبّه إلى المشبّه به إلاَّ بعد طول تأمل، وإعمال فكر؛ بسبب خفاء وجه الشبه بينهما، أو ندرة حضور المشبه به في الذهن عند استحضار صورة المشبه، نحو قـــول الشاعر يصف أزهار البنفسج على سيقانها(1):

ولازَوَرْديَّـــــةٍ تزهــــو بزُرقتهــــا بين الرِّياضِ علـــى حُمْــرِ اليواقيـــتِ
كأنَّهـــا فـــوق هامـــاتٍ ضَـــعُفْنَ بِهَـــا أوائلُ النّـــارِ فـــي أطـــرافِ كبريـــتِ

فصورة النار في أطراف الكبريت يندر حضورها في الذهن عنـــد استحضـــار صـــورة البنفسج على سيقانه لما بينهما من تباعد، وعدم تجانس، لذلك فالذهن لا ينتقل مـــن المشـــبه (البنفسجة اللازوردية) إلى المشبه به (أوائل النار في أطراف الكبريت) إلاَّ بعد إعمال فكـــر، وطولِ معاودةٍ ونظر.

بل نقصد تلك التشبيهات القريبة التي استطاع فيها المتمرسون في مدارك اللغة وفنونها أن يتصرَّفوا فيها على نحوٍ يغدو فيها القريبُ المبتذل بعيداً غريباً، والسهلُ الساذج، دقيق المعنى كثير الماء والرونق.لا ترتقي إليه مدارك العامة.

وقد نظر البلاغيون إلى هذا الضرب بعين الاهتمام، فذهبوا إلى أن ثمَّة أموراً تُعين علـــى تحويل التشبيه القريب المبتذل إلى تشبيه بعيد غريب، وهي استخدام:

1 ــ التشبيه المشروط.
2 ــ تشبيه التفضيل.
3 ــ تشبيه التشكيك.
4 ــ التفصيل في التشبيه.

****

أولاً ـ التشبيه المشروط

---

(1) البيتان في أسرار البلاغة /110.

يُقصد بـ (التشبيه المشروط) أن يكون التشبيه مقيَّداً بشرط ما، ويكون «بتشبيه شيءٍ بشيءٍ آخر بشرط من الشروط؛ فيقولون: لو كان هذا لكان ذاك»[1]، أو هو «أن يُقيَّد المشبّه أو المشبّه به أو كلاهما بشرط وجودي أو عدمي يدل عليه بصريح اللفظ، أو سياق الكلام»[2]، وقد سُمِّي مشروطاً لأخذ الشرط فيه[3].

مثال ذلك ما جرى على الألسنة من تشبيه الإنسان (بالبحر في اتساع صدره، وبالبدر في حسنه وبهائه)، فهذان تشبيهان قريبان يخلوان من كل حِسّ فني، أو بُعدٍ جمالي، لكن انظر كيف استطاع المتكلم أن يرتقي بهما، عندما اشترط شرطين زادا من دقة التشبيه وخفائه، وحَفّز المتلقي على مشاركته إعجابه بهما، بعد أن نقلهما من موقع شاحب هزيل إلى موقع بديع رفيع، فأضاف:

«لو أنَّ البحر لا يتغير ماؤه، والبدرُ لا ينتَقِصُ ضياؤه»[4].

وبذلك يصبح الحكم بالتفوق للمشبه على المشبه به نظراً للثبات في الأول، والتغير والتبدل في الثاني.

أشكال التشبيه المشروط:

يأتي التشبيه المشروط على ثلاثة أشكال؛ هي:

1 - التقييد بالشرط في المشبَّه:

ويُقصد به أن يكون الشرط أو القيد مما يختصّ بالمشبّه دون المشبّه به، نحو قول التهاميّ[5]:

لو لم يكُنْ أُقْحواناً ثغرُ مَبْسِمِها ما كان يزدادُ طِيباً سَاعةَ السَّحَرِ

فتشبيهُ الثغر بالأُقحوان، أو الأقحوان بالثغر من التشبيهات الشائعة المألوفة، لكن حديث الطيب في ساعة السحر الذي اشترطه الشاعر أخرجه إلى الغرابة.

وهذا الشرط هو قيد من قيود المشبّه.

ومنه قول المسيّب بن عَلَسٍ[6]:

---

(1) حدائق السحر /142، وانظر شرح التلخيص /530.

(2) معاهد التنصيص 94/2 - 95، وانظر الوشاح 181/2.

(3) انظر شرح التلخيص / 530.

(4) حدائق السحر /143.

(5) ديوانه / 355.

(6) ديوان الأعشي /353.

لو كنــتَ مــن شــيءٍ ســوى بَشَــرٍ   كنــت المُنَــوِّرَ ليلــة البَــدْرِ

شبَّه الشاعر الممدوحَ بقنديل منير يفوق نورهُ البدرَ في وسطِ السماء. وهو تشبيه ساذج قريب، لكن الشاعر لم يقنع بهذه الصورة؛ بل اشترط له شرطاً أخرجه فيها من حالة الوهن والضعف التي هو فيها إلى حالة من القوة والبراعة؛ فعاد وقيَّد المشبه ــ وهو الممدوح ــ بكونه من البشر، ولذلك امتنع أن يكون منيراً لليلة البدر، فخرج التشبيه بذلك إلى الغرابة.

ومنه قول التهامي مادحاً(1):

هــو البحــرُ إلا أنــه طــابَ وردُهُ   وكم من بحــار لا يطيــب ورودُهــا

فتشبيه الممدوح بالبحر هو من المشهور المبتذل، وقد سعى الشاعر إلى إخراجه من حالة الضعف التي هو فيها، عندما اشترط في صفة المشبّه (طيب وروده) ليميزه من سائر البحور، وبذلك يصبح الحكم بالتفوق للممدوح.

ومردُّ هذا التفوق يعود إلى أن عطاء الممدوح سريع يصيب الناس مباشرة دون تأخير أو إخلال، في حين أن عطاء البحر ممتنع ومتأخر؛ ممتنع في حال الدّنو منه، لأن ماءه ملح لا يُستساغ شربه، ومتأخر في حال الابتعاد عنه؛ لأن الرحلة طويلة بدءاً من عملية التبخر وانتهاءً بوصول الغيث إلى الأرض العطشى، وبالتالي فقد يهلك العطشان وهو ينتظر وصول خيرها إليه.

ومنه قول بديع الزمان الهمذاني(2):

يكادُ يَحْكيكَ صــوْبُ الغيــثِ مُنْسَــكِباً   لو كان طلْقَ المحيَّــا يُمْطِــرُ الــذَّهَبَا

والدَّهْرُ لو لم يَخُنْ، والشمس لو نَطَقَتْ   والليث لو لم يُصَدْ، والبحْرُ لــو عَــذُبا

أطلق الشاعر مجموعة من التشبيهات، وهي التشبيه: بالغيث، والبدر، والشمس، والليث، والبحر، وهي تشبيهات مقلوبة، قريبة مبتذلة، لكنَّ إثبات ما اشترطه من قيود محددة، وهي تقييد الغيْث بقوله: (لوْ كانَ طلْقَ المُحيَّا)، والدهر بقوله: (لو لم يَخُنْ)، والشمس بقوله: (لو نطقت) جعل هذه المسميّات في حالة نقصان، وجعلَ الممدوحٍ في حالةِ كمال مقارنة بها، وبهذا الصَنيعُ أخرج الشاعرُ التشبيه عن الابتذال، وكساه حلةً رائعة تستميل النظر، وتثير الإعجاب.

ومما يدخل في هذا النوع قولُ ابن الرومي مادحاً(1):

---

(1) ديوانه / 181

(2) ديوانه /34.

كالسيف في القــدِّ والصــرامة والـــــ رَوعـــــةِ لكـــــنّ حَلْيَـــــهُ أدَبُـــــه
كالغيثِ في الجــودِ والتبــرع والْـــــ إطبـــــاق لكـــــنّ صَـــــوبَهُ ذَهَبُـــــهْ
كالبدرِ في الحُســن والفخامـــةِ والــرْ رِفعـــــة لكـــــن ضـــــوءَهُ حَسَـــــبُه
كالدهر في النفــع والمضــرّة والـــــ ـــــحُنكة لكـــــنّ رَيْبَـــــه غضـــــبُه

شبّه الشاعر ممدوحه بمجموعة من التشبيهات المتتابعة؛ فالممدوح يُشبه السيف في الخفة والرّشاقة والمضاء والحُسْن، لكن الممدوح ــ مع كل هذا ــ يتجــاوزه بصـــفة الأدب التـــي يتحلى بها الممدوح ويفتقر إليها السيف.

وشبّهه ثانياً بالغيث الغزير في كرمه وتدفقه، لكن شتّان بين كرم الغيث الذي يأتي علـــى شكل مياه وكرم الممدوح الذي يأتي ذهباً خالصاً.

وشبهه ثالثاً بالبدر الذي يتصدر السماء بجامع الحُسن والفخامة وعلوّ المكانة، لكنه يتجاوز أيضاً المشبّه به لأن نوره أصيل متوارث فيه، غير مُكتسب من الآخرين كما هو الحال فـــي البدر.

وشبّهه رابعاً بالدهر، على ما في الدهر من صفات متباينة متناقضة كالخير والشرّ، والنفع والضرر، والحنكة والريب، لكن الممدوح يتميز من الدهر بصفة يختص بها، وينفرد بها عن الدهر وهي أن ريبه في غضبه فحسب. وبذلك فإن الممدوح يتجاوز المشبّه نظراً إلـــى تلـــك القيود التي أسبغها الشاعر عليه. والتي تختصُّ به ولا تختصّ بالمشبّه به.

2 ـ التقييد بالشرط في المشبّه به:

ومعناه أن يكون الشرط أو القيد مما يختص بالمشبّه به دون المشبّه.

ومن أمثلته قولهم: «وجهٌ هو كالشمس لولا كسوفها، والقمر لولا خُسوفُهُ»(2)، وقولهم: «لا أُشبِّهُ وجْهَ مولانا إلاّ بالعيدِ المُقبلِ، لو كان العيدُ تبقى ميامُنُه، وتدومُ محاسنه»(3).

فتشبيه الوجه الحسن بالشمس، والقمر، والعيد قريب مبتذل، لكنَّ حديث الكسوف للشمس، والخسوف للقمر، وقصر أيام العيد، وغياب محاسنه، أخرجه إلى الغرابة، وأكســبه معنـــىً لطيفاً دقيقاً.

وهذا الشرط، هو من قيود المشبه به؛ لأنها مختصة به.

ومن أمثلته قول الغزي مادحاً(1):

---

(1) ديوانه 1/ 312.
(2) حسن التوسل /116.
(3) حدائق السحر /142.

هــو الغيــثُ لــو أنَّــه لــم يَغِــبّ   هــو الشَّــمسُ لــو أنَّهــا لــم تَغِــبْ

شبّه الشاعر الممدوح بالغيث بجامع العطاء والخير في كلّ منهما، غير أنَّه بعد التمحيص والتدقيق تبين له تفوق الممدوح على الغيث؛ فالغيث متقطع، غير دائم، وهــو يهطــل علــى الأرض فتغبُه التربة، وتخفيه بين جوانبها، ثم يتسرب في مجاهلها، فلا تلبث الأرض بعد ذلك أن تظمأ.

أما الممدوح فهو غيث غزير دائم لا يختفي ولا يتبدد ولا يزول، فعطاؤه مباشر، والانتفاع منه دائم لأنه ماثل أمام أعينهم لا يبرحهم.

ثم شبَّهه في الشطر الثاني بالشمس على مافي هذا التشبيه من قــرب وابتــذال، غيــر أن اشتراط عدم الغياب للممدوح وما فيه من جدَّة وطرافة أخرجه من الابتذال إلى الغرابة.

ومن هذا النوع قول الأبيوردي(2):

كــالبحر لــو أَمِــنَ التيــارَ راكبُــه   والبدرِ لو لم يَشِــنْهُ عــارِضُ الكلــفِ

شبَّه الشاعر الممدوح بالبحر بجامع العطاء في كل منهما، ولمَّا كــان الانتفــاع بــالبحر مصحوباً بالمخاطر والأهوال، فقد نفى الشاعر هذه الصفة الخطرة عن ممدوحه، وبذلك يتفوق الممدوح على البحر؛ لأنه يُغدق الخير على الناس دون أن يمسَّهم منه خوف أو وجل، فهــو بحر آمن تأنس به النفس وتطمئن... وهو مع هذه المكانة القريبة المتواضــعة مــن النــاس صاحب مكانة عالية سامية كالبدر، ولمَّا كان البدر تشينه آفة الكلف فإن الحكم بالتفوق أيضاً هو لصالح الممدوح؛ لأنَّ وجهه نقي صاف لا يشوبه شيء.

ومنه قول الوطواط(3):

عَزَماتُــــهُ مثــــلُ النجــــومِ ثواقبــــاً   لــــو لــــم يكــــن للثّاقِبــــاتِ أُفُــــولُ

فتشبيه العَزَم بالنجم في المضاء تشبيه مطروق مبتذل، لكن الشاعر لمَّا أراد إثبات التفوق للمشبّه على المشبّه به اشترط شرطاً للأخير، وهي حصول الأفول للثاقبات دون العزمــات، وهذا وما فيه من الدّقة أخرجه من الابتذال إلى الغرابة.

وهذا ما أكَّدهُ العلماء عندما قالوا: «فتشبيه العزم بالنجمِ مبتذل، إلاَّ أنّ اشتراط عَدم الأُفولِ أخرجه إلى الغرابة»(4).

(1) ديوانه / 650.

(2) ديوانه /1/ 667.

(3) حدائق السحر / 142.

(4) انظر: شرح التلخيص /529 ــ 530، والوشاح 2/ 179.

3 ـ التقييد في الشرط في الطرفين:

ويُقصد به اشتراط وصفين خاصين بالمشبّه والمشبّه به.

ومن أمثلته قول محمد بن العباس الخوارزمي[1]:

أراكَ إذا أيْسَـــرْتَ خيَّمـــت عنْـــدنا مُقيمـــاً، وإن أَعْسَـــرْتَ زُرْتَ لِمَامَـــا

فما أنتَ إلاَّ البـــدْرُ، إن قـــلَّ ضـــوؤُهُ أغـــبَّ، وإن زادَ الضِّـــياءُ أقامـــا

فتشبيه الممدوح بالبدر ــ كما ذكرنا ــ من التشبيهات القريبة المبتذلـــة، لكـــن اشـــتراطه العطاء والكرم للممدوح في حالتي اليسر و العسر، واشتراطه للبدر شحَّ نوره حيناً، وإشراق نوره بقوة حيناً آخر جعلهما في مرتبة متساوية، فهما إذاً، متساويان في الحالِ وفي القيدِ.

ومن هذا النوع قول الشاعر[2]:

إن كـــــــــانَ خطُّـــــــــكَ دُرَّاً فلــــــــــيس ذلــــــــك نُكْــــــــراً

لأنَّ كفّــــــــــــك بَحْــــــــــــرٌ والبحــــــــــرُ يقــــــــــذِفُ دُرَّاً

فالشاعر هنا اشترط شرطين لتحقق وجه الشبه؛ فحتى تكون الكفُّ كالبحر عليها أن تجود بخط جميل، وحتى يكون البحر معطاءً كَــ(يَدِ الممدوحِ) عليه أن يقذف الدُّرَّ. وبذلك ارتفـــع بتشبيهه إلى مستوى رفيع.

ثانياً: تشبيه التفضيل

لا يُقصد بـــ (تشبيه التفضيل) هنا ما جاءت فيه أداة التشبيه على صورة أفعل التفضـــيل، نحو قولك: (زيد أقوى من الأسد)، أو قول المتنبي[3]:

وأَبْصـــرَ مـــن زرقـــاءَ جـــوٍّ لأننـــي إذا نظرتْ عينـــايَ ســـاواهما علمـــي

أو على تقدير لفظة (أفعل التفضيل) ــ كما قال ابن الأثير[4]، والتي إن لم تقدَّر فيه انتفى أن يكون التشبيه بليغاً[5].

بل يُقصد به ما ذهب إليه البلاغيون وهو: «أن يُشبِّه الشاعر شيئاً بشيءٍ آخر، ثم يعـــود فيفضِّلُ المشبّه على المشبَّه به»[1].

---

(1) البيتان في أسرار البلاغة/ 116.

(2) البيتان في التبيان في البيان /172.

(3) شرح ديوانه 171/4، و(جو): اليمامة، يقصد هنا زرقاء اليمامة المضروب بها المثل.

(4) انظر المثل السائر 381/1.

(5) فرّق محمد بن علي الجرجاني بين التشبيه بأفعل التفضيل وبين أداة التشبيه فقال إن قولك: (أبو حنيفة أظهرُ في الفقـــه مـــن أبي يوسف) ليس له موقع في النفس، وقبول الطبع مثل قولك: (أبو يوسف كأبي حنيفة) انظر الإشارات والتنبيهات /191.

ويُفهم من هذا أن تشبيه التفضيل يخصُّ طرفي التشبيه؛ أي المشبه والمشبه به، ويقوم على تفضيل المشبه على المشبه به، وذلك: لادِّعاء أن المُشبَّهَ أفضلُ من المشبِّه به(2).

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها:

1 ــ اعتاد الناس على تشبيه الكريم المعطاء بالسحاب الممطر، فقالوا: (هــو كالغمــام)، وهذا تشبيه قريب مبتذل يخلو من أي ملمح فني، أو رونق بلاغي، ولا يمكن أن يُثيــر فــي المتلقي أيّة رغبة في القبول أو المتعة، لكن الشاعر استطاع أن يُعمل ريشته الساحرة، عندما قال(3):

مَــنْ قــاسَ جَــدْواك بالغَمــامِ فمــا   أنصــفَ فــي الحُكْــمِ بــين شــيئينِ

أنــــت إذا جُـــدْت ضـــاحِكٌ أبـــداً   وهـــو إذا جـــادَ دامـــعُ العـــيْنِ

فأخرج بذلك الكلام إلى الغرابة بعقده هذه المفاضلة بين كــرمِ ممدوحــه وبــينِ الغمــام؛ فالممدوح يُعطي وهو سعيد مستمتع بهذا العطاء، في حين أن الغمام يُعطي مرغماً مُكرهــاً، بدليل انهمار دموعه، وهو تعبير فيه ما فيه من شدةِ البــأسِ والحــزنِ؛ فــالحكم بــذلك إذاً للممدوح؛ لأنَّ عطاءَ الغمام ينقص عن عطاءِ الممدوح بالنظرِ إلى مسألةِ الرِّضــى والقبــول بإسباغِ العطاء.

2 ــ ومن سنن العامة وما يجري على ألسنتهم تشبيه (الوجه الحســن بالبــدر)، و(القــدّ الممشوق بالغصن)، وهو كلام مغرق في الابتذال، الصورة فيه هزيلة شاحبة تخلو من بهــاء البلاغة ورونقها، لكن انظر كيف استطاع الشاعر أن يُحيل هذا التشبيه القريب إلى تشبيه بعيد عندما فاضل بين المشبّه والمشبّه به، وعقد بينهما مقارنة، ثم جاء حكمه النهــائي بتفضــيل المشبه.

يقول البهاء زهير(4):

يــــا بــــدرُ إن رُمْـــــتَ بــــه   تشـــــبُّهاً رُمـــــتَ الشـــــططْ

ودَعْـــــهُ يـــــا غصـــــنَ النقـــــا   مـــا أنـــتَ مـــن هـــذا الـــنمطْ

فهذا الرفض في المقارنة، والحكم في التفوق للممدوح دون أن يُهجِّن المعنــى، أو يُــدخل على المعنى ضيماً، أخرج التشبيه إلى الغرابة.

---

(1) حدائق السِّحر /148، وانظر حسن التوسل إلى صناعة الترسل / 116.

(2) البلاغة العربية وسائلها وغايتها في التصوير البياني /54.

(3) البيتان للوأواء الدِّمشقي في ديوانه /222- 223.

(4) ديوانه /150.

3 ـ ومن هذا النوع قول الشاعر[1]:

حسـبتُ جمَالـه بـدراً منيـراً   وأيـن البـدرُ مـن ذاك الجمـالِ؟

أفاد كلام الشاعر هنا أنه ظن للوهلة الأولى أن جمال محبوبه كجمال البدر المنير، وهذا التشبيه قريب جداً، وهو من الصور الشاحبة المجردة من وشي البلاغة وعطرها المسكر، ويبدو أن الشاعر قد فطن لذلك؛ فجاء بالشطر الثاني ليرتقي بالمشبه، ولينقل الصورة القريبة المستهلكة إلى صورة بعيدة تخلب الأنظار، وتؤثر في الوجدان، فقال: هيهات أن يصل البدر إلى ذاك الجمال، وبذلك تبين له بُعْد المفاضلة، وبعد أن اصطنع مفارقة كبيرة بينهما، تفوق جمال محبوبه فيها على جمال البدر، وفي هذا مبالغةٌ كبيرةٌ، ولكن التشبيه خرج بذلك من الابتذال إلى الغرابة، وأكسب البيت معنى لطيفاً.

4 ـ ومنه أيضاً قول أبي نواس[2]:

إنَّ السَّحاب لتستحيي إذا نظرتْ   إلى نداكَ فقاسَتْهُ بما فيها

فتشبيه الممدوح الكريم بالسحاب أمر قريب مطروق، كما ذكرنا ــ لكن خجل السحاب من الممدوح الذي هو أكثر عطاءً منها أخرجه من القرابة إلى الغرابة؛ لأن المفاضلة بينهما هي حتماً لصالح الممدوح.

ومما يدخل فيه معنى التفضيل قولُ أحمد بن أبي طاهر[3]:

إذا أبو أحْمَدٍ جادَتْ لنا يدُهُ   لم يُحْمَدِ الأجْودانِ: البحرُ والمطرُ

إذا أضاء لنا نورٌ بِغُرَّتِهِ   تضاءَلَ الأنوارانِ: الشمسُ والقَمَرُ

فبعد أن شبه الشاعر عطاء الممدوح بالبحر والمطر، عاد وفاضل بينهما، فقرَّرَ بعد الرجوع والتمحيص أن عطاء الممدوح أوفر وأكثر، لذلك فإن حَمْدَ الناس للممدوح وشكرهم له دائم ثابت مقارنة بحمدهم للبحر والمطر، فهو منقوص لغياب الثبات والديمومة عن عطائه.

وإذا كان من سمات الشمس والقمر الغياب طوراً والظهور طوراً آخر فإن الحكم بالتفوق هو للممدوح لأن بهاءه وإشراقه ثابتان لا يتغيران ولا ينتقصان، فالمفاضلة بينهما هي أيضاً لمصلحة الممدوح.

---

(1) هو بدر الدين بن مالك، والبيت في خزانة الأدب 479/3.

(2) ديوانه /685.

(3) البيتان في عيار الشعر / 121 ــ 122.

ثالثاً: تشبيه التشكيك[1]

التشكيك لغة: نقيض اليقين يقال: تشكك في الأمر تشكّكاً: شك فيه وارتاب[2]، وهو اصطلاحاً: «أن يُترك التشبيه بين شيئين، يشك في المفاضلة بينهما، فإنَّ الشكَّ في المفاضلة يستلزم الحكم بثبوت الفضل لهما، وثبوت أصل الفضل لهما يستلزمُ التشبيه بينهما فيه، لا في المفاضلة، لأنها مشكوكٌ فيها»[3].

وقد مدحه ابن رشيق القيرواني (ت 456 هـ)، بقوله: «وهو من ملح الشعر، وطُرفِ الكلام، وله في النفسِ حلاوةٌ، وحُسْنُ موقعٍ، بخلاف ما للغُلوِّ والإغراقِ؛ وفائدته الدلالة على قرب الشبهين، حتى لم يُفرَّق بينهما، ولا يُميز أحدُهما من الآخر»[4].

وتشبيه التشكيك هو شكل من أشكال الاستفزاز، وأحد أشكال الاحتيال التي تُلتمس في الكلام، وفي هذا يقول السِّجلماسي، وهو من علماء القرن الثامن الهجري: «التشكيك هو إقامةُ الذهن بين طرفي شكّ، وجزأي نقيض، وهو من ملح الشعر، وطُرَفِ الكلام، وأحدُ الوجوه التي احتِيل بها لإدخال الكلام في القلوب، وتمكينِ الاستفزاز من النفوس، وفائدته الدلالة على قرب الشِّبْهينِ حتى لا يُفرَّق بينهما، ولا يُميِّز أحدَهما من الآخر، فلذلك كان له في النفس حلاوةٌ، وحسَنُ موقعٍ، بخلاف نوع الغُلوِّ...» [5]. وقد يُحقق حضوره في الكلام نوعاً من التأكيد، كما أشار إلى ذلك العسكري. [6].

ومن أمثلته:

1ـ قولهم: «والله ما أدري: أنورُ الصَّباحِ يخفى في ضوءِ وجهه، أم نور الشمس مسروق من نور جبينه»[7].

فتشبيه الوجه الحسن بنور الصباح أو بنور الشمس قريب مبتذل، لكن حديث التشكيك فيه أخرجه من القرابة إلى الغرابة، وأضفى عليه دقة ورونقاً.

ـ ومن هذا النوع قول الفخر عيسى[1]:

---

(1) عرض له أبو هلال تحت عنوان (تجاهل العارف ومزج الشك باليقين) انظر الصناعتين/ 412، وأشار إليه السكاكي إشارة سريعة تحت عنوان (سوق المعلوم مساق غيره)، انظر مفتاح العلوم /535، وذكر له القزويني شاهداً ضمن أمثلة التشبيه المشروط. انظر تهذيب الإيضاح 2 / 105.

(2) اللسان: (شكك).

(3) الإشارات والتنبيهات/ 190.

(4) العُمدة في محاسن الشعر وآدابه 670/1 ، وانظر جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب 1/ 506.

(5) المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع/276.

(6) انظر: الصناعتين / 412.

(7) الإشارات والتنبيهات /190.

قوامُكِ أم غُصنٌ مِـنَ البـانِ ينثنـي وَطَلْعهُ بَدْرٍ أمْ ضـيا وَجْهِـكِ السَّـني
وريقُـك أم خمـرٌ يَلـذُّ لِشَـارِبٍ ونْبتُ عَـذَارٍ نَـمَّ أم نبْـتُ سَوْسَـنِ

فتشبيه القوام بغصن البان، والوجه الحسن بالبدر، والريق بالخمر... مما جرى عليه المتكلمون في كلامهم، وفي أعرافهم البيانية، فهي تشبيهات قريبة مبتذلة تخلو من كل ذائقة فنية، أو لمحة جمالية، لكن انظر كيف استطاع الشاعر أن يرتقي بهذه الصور الهزيلة فينقلها إلى مصاف التشبيهات البعيدة مستعيناً في ذلك بجملة من التشبيهات المشككة، حتى استوى له بعد ذلك تفوق المشبه على المشبه به، فأثار بذلك إعجاب المتلقي، وأقنعه بسداد حُكمه، وحُسن تقديره.

3 ــ يقول أبو تمام[2]:

فَردَّت علينا الشـمسُ والليـلُ راغـمٌ بشمسٍ لهم من جانبِ الخِـدْرِ تَطْلُـعُ
فـو الله مـا أدري أأحـلام نـائمٍ ألمَّتْ بنا أم كان فـي الركـب يُوْشَـعُ

استطاع الشاعر هنا أن يحتال على السامع؛ فيحوّل الصورة المألوفة الشائعة والسهلة المتناول وهو (تشبيه الحسناء بالشمس) إلى صورة بعيدة غريبة، عندما حَرَّكَ ذهن المتلقي ليُشكك في تلك الصورة. يقول محمد بن علي الجرجاني (ت 729 هـ)، معقِّباً على هذا البيت: إن «التشبيه بالشمس، وإن كان مبتذلاً، لكنَّ حُسْنَه في تقييده المشبه به بالشك فيه»[3].

ومن هذا الأسلوب قول النابغة الذبياني[4]:

أقـولُ والـنجمُ قـد مَالـتْ مَيَاسِـرُهُ إلى الغُـروبِ : تأمَّـلْ نظـرةً حـارِ
ألمحةً من سَـنَا بَـرْقٍ رأى بَصَـري أم وجْهُ نُعْمٍ بَـدا لـي أم سَـنَا نـارِ

فالتشكيك الذي وقع فيه الشاعر، وتجاهل معرفته الذي لجأ إليه عن سابق قصد، وهذا التوجيه لأساليب الكلام، ونَقْله عن مساره الشائع المأهول إلى مسار بعيد مرموق، كل ذلك أسهم في خلق جو فني راق، وصنِعة مُستحبة، وقف المتأمل أمامها معجباً مذهولاً.

ويدخل ضمن تشبيه التشكيك أنواع، منها:

1 ـ التشبيه المقلوب:

(1) البيتان في التبيان في البيان /163.
(2) ديوانه 320/2.
(3) الإشارات والتنبيهات /198.
(4) ديوانه /202 - 203.

وهذا النوع أغفله القزويني [1] فلم يُشر إليه، وقد أشار إليه الطيبي[2] (ت 743 هـ)، ومحمد بن علي الجرجاني (ت 729) الذي نصّ على دوره في تحويل التشبيه القريب المبتذل إلى غريب بعيد بقوله: «وقد يخرج عن الابتذال بقلب التشبيه، كقول الشاعر [3]

في طلعة البدر شيءٌ من محاسنها وللقضيب نصيب من تثنيها[4]

فقد جرت العادةُ أن يُشبه الوجهُ الحسن بالبدر، والقدُّ الرشيق بالقضيب، فقُلب التشبيه تفضيلاً لحسن الطلعَة على البدر، والقدِّ على القضيب.

وقد عقَّب أحد الباحثين على هذا البيت بقوله: «الشاعرُ هنا يُشبه البدرَ بحسنائه بدلاً من أن يُشبهها بالبدر، وشبَّه القضيب النَّضرَ المتطاول بقدِّها المُتمايل المِغناج. التشبيه هنا مقلوب، والغرض منه مدحُ المشبه أو تزيينهِ، وذلك بالافتتان بالقولِ»[5].

2 ـ الجمع بين القلب والشرط:

يقول محمد بن علي الجرجاني: «وقد يُجمع بين القلب والشرط، فيزداد الكلام حُسْناً وبلاغة، كقول ابن بابك[6]:

ألا يا رياضَ الحَزْنِ مِنْ أَبَرْقِ الحِمَى نسيمُكُ مسروق ووصفُك مُنْتِحلْ

حكيْتِ أبا سَعْدٍ فَنَشْرُك نَشْرُهُ ولكن له صِدْقُ الهوى ولك المَلَلْ

فإنه مع القلب قَيّدهُ بشرط عدم الملل»[7].

3 ـ العطف بـ (أو) التشكيك:

ويعرّفه ابن أبو الأصبع المصري (ت 645 هـ)، بقوله: «ومن التشكيك ضرب آخر، وهو أن يأتي المتكلم بجمل من المعاني في كلامه، كل جملة معطوفة على الأخرى بـ (أو) التي هي موضوعة للتشكيك، لا التي للتخيير والإباحة»[8]. نحو قول البحتري[1]:

(1) انظر تهذيب الإيضاح-2 205-207 / 105 – 107.
(2) التبيان في البيان / 171.
(3) هو البحتري ديوانه 4 / 2410.
(4) الإشارات والتنبيهات / 199.
(5) التجديد في البلاغة والعروض / 61.
(6) البيتان في تهذيب الإيضاح 2/ 107.
(7) الإشارات والتنبيهات / 199.
(8) تحرير التحبير/ 564.

كأنمـــــا تَبْسِــــمُ عــــن لؤلـــؤٍ   مُنَضَّــــــدٍ أو بَــــــرَدٍ أو أَقـــــاحِ

فغياب اليقين، وزرع التشكيك في نفس المتلقي عن تحديد ماهية المشبه به هل هو اللؤلـؤ المنضد، أو البَرَد، أو زهر الأقحوان؟ أخرج التشبيه إلى الغرابة.

ومن هذا النوع قول ابن خفاجة في سرعة ذهاب الشباب[2]:

ثـــم مضـــى أحسَـــبُه كوكبـــاً   مُنكـــدراً أو بارِقـــاً مومِضـــا

وقول الشاعر يذكر الدنيا[3]:

أحـــلامُ نَـــوْمٍ أو كَظِـــلٍّ زائـــلٍ   إن اللبيـــبَ بمثْلهـــا لا يُخْـــدَعُ

4 ـ تشبيه كل واحد من الطرفين بالآخر:

وهذا النوع ذكره محمد بن علي الجرجاني، يقول: «ويجوز أيضاً مع الشك فيهما تشبيهُ كل واحدٍ من الطرفين بالآخر، كقول الآخر[4]:

رَقَّ الزُّجـــاج وراقـــتِ الخَمْـــرُ   فتشـــابها، فتشـــاكل الأمـــرُ

فكأنَّمـــا خَمْـــرٌ ولا قَـــدَحٌ   وكأنَّمـــا قَـــدَحٌ ولا خَمْـــرُ[5]

إن معنى (الشك) في البيتين واضح مفهوم، لكن طريقة إلقاء التشبيه باستخدام مفهوم العكس والتبديل أخرج التشبيه من القرابة إلى الغرابة، وأكسب المعنى خفاءً محبباً.

يقول أحد الباحثين: «الصورة الشعرية في هذين البيتين تكمنُ في تشابه الخمرة في صفائها مع الكأس في رقَّتها حتى إنه لا يدري أهي خَمْرةٌ بلا كأسٍ أم كأسٌ بلا خَمرةٍ»[6].

رابعاً ـ التفصيل في التشبيه:

نبّه عبد القاهر الجرجاني إلى أهمية التفصيل في التشبيه ودوره في نقل الكلام إلى موقع حسن لطيف، وغريب نادر بعيد[7]:

والتفصيل عند شيخ البلاغة «عبارة جامعة، ومحصولها على الجملة أن معك وصفين أو أوصافاً، فأنت تنظر فيها واحداً واحداً، وتفصل بالتأمل بعضها عن بعض، وقد أرتك في

(1) ديوانه 435/1.
(2) ديوانه / 85.
(3) منسوب إلى الحسن البصري في الجمان في تشبيهات القرآن / 123.
(4) هو الصاحب بن عباد، ديوانه /85.
(5) الإشارات والتنبيهات / 191.
(6) التجديد في البلاغة والعروض/61.
(7) نصَّ عبد القاهر الجرجاني على هذا الكلام في أكثر من موضع في بحثه هذا، انظر أسرار البلاغة 144 و 155 وغيرها.

الجملة حاجة إلى أن تنظر في أكثر من شيء واحد وأن تنظر في الشيء الواحد إلى أكثر من جهة واحدة»[1].

ثم يفصّل معنى هذا الكلام في موضع آخر قائلاً : «ألا ترى أن أحد التفصيلين يفضل الآخر بأن تكون قد نظرت في أحدهما إلى ثلاثة أشياء أو ثلاث جهات وفي الآخر إلى شيئين أو جهتين، والمثال في ذلك قول الشاعر[2]:

كــأنَّ مُثــار النقــع فــوق رؤوســنا　　وأســيافَنا ليــلٌ تهــاوى كواكبُــه

مع قول المتنبي[3]:

يزورُ الأعادي فــي سَــمَاءِ عَجَاجَــةٍ　　أَسِــنَّتُهُ فــي جَانِبَيْهــا الكواكِــبُ

أو قول عمرو بن كلثوم[4]:

تبني ســنابكها مــن فــوق أرؤســهم　　ســقفاً كواكبــه البــيض المبــاتير

التفصيل في الأبيات الثلاثة كأَنَّه شيء واحد، لأنَّ كلَّ واحد منهم يشبِّه لمعان السيوف في الغبار بالكواكب في الليل، إلاَّ أنك تجد لبيت بشار من الفضل ومن كرم الموقع ولطف التأثير في النفس مالا يقلّ مقداره، ولا يُمكن إنكاره، وذلك لأنه راعى مالم يراعه غيره، وهو أن جعل الكواكب تهاوى فأتمَّ الشبه، وعبَّر عن هيئة السيوف وقد سلَّت من الأغماد وهي تعلو وترسب، وتجيء وتذهب، ولم يقتصر على أن يريك لمعانها في أثناء العجاجة كما فعل الآخران، وكان لهذه الزيادة التي زادها حظٌّ من الدّقة تجعلها في حكم تفصيل بعد تفصيل. وذلك أنّا وإن قلنا إن هذه الزيادة ــ وهي إفادة هيئة السيوف في حركاتها ــ إنما أتت في جملة لا تفصيل فيها فإن حقيقة تلك الهيئة لا تقوم في النفس إلاَّ بالنظر إلى أكثر من جهة واحدة، وذلك أن تعلّم أنَّ لها في حال احتدام الحرب، واختلاف الأيدي بها في الضرب، اضطراباً شديداً، وحركات بسرعة، ثم إن لتلك الحركات جهات مختلفة، وأحوالاً تنقسم بين هذه الأمور تتلاقى وتتداخل، ويقع بعضها في بعض، ويصدم بعضها بعضاً.

ثم إن أشكال السيوف مستطيلة، فقد نظم هذه الدقائق كلها في نفسه ثم أحضرك صورها بلفظة واحدة ونبّه عليها بأحسن التنبيه، وأكمله بكلمة وهي قوله: (تهاوى)، لأن الكواكب إذا

---

(1) نفسه / 144.

(2) هو بشار بن برد، ديوانه 1/ 318.

(3) ديوانه 2/ 235.

(4) منسوب إلى عمرو بن كلثوم وليس في ديوانه.

تهاوت اختلفت جهات حركاتها، وكان لها في تهاويها تواقع وتداخل، ثم إنّها بالتهاوي تستطيل أشكالها، فأما إذا لم تزل عن أماكنها فهي على صورة الاستدارة».[1]

وتفصيل التشبيه يقع على وجوه أبرزها عند عبد القاهر:

1ـ وهو أهمها، أن تأخذ بعضاً من الأوصاف وتدع بعضاً، ومثاله قول الشاعر[2]:

حَمَلَتْ رُدَينِيَّاً كأن سِنانَه   سَنَا لَهَبٍ لم يتصِلْ بِدُخان

فالتفصيل في قوله: (لم يتصِلِ بدخان)، هو تفصيل لطيف زاد الكلام حُسناً ورونقاً. وهنا يعقد عبد القاهر مقارنة بين هذا البيت وبيت آخر جاء المشبه به أيضاً (شعلة نار)، وهو قول الشاعر[3]:

يتابع لا يبتغي غيره   بأبيض كالقبس الملتهب

يقول عبد القاهر: «فإنّك ترى بينهما من التفاوت في الفضل ما تراه مع أن المشبه به في الموضعين شيء واحد وهو (شعلة النار)، وما ذاك إلاَّ من جهة أن (الأول) قُصد إلى تفصيل لطيف، ومرَّ الثاني على حكم الجمل»[4].

ومن هذا النوع قول البحتري في وصف فرس أسود[5]:

تَرَى أحجَالَهُ يَصْعَدْنَ فيهِ   صُعُودَ البَرْقِ في الغيمِ الجهام

فالشاعر لم يكتفِ بتشبيه حركة قوائم الفرس البيضاء السريعة التي تصطدم ببطنه السوداء عند جريه بحركة البرق الأبيض الناصع الذي يضرب السحاب الداكن؛ بل ألحقه بتفصيل زاد في إبداعه ووضوحه، وهو وصف الغيم بالجهام، حتى يُثبت أنَّ فرسه أصيل لا يتصبب منه العرق مهما بلغ منه التعب والعناء.

2 ـ والوجه الثاني من وجوه التفصيل مراعاة جميع الأوصاف، وقد عبَّر عنه عبد القاهر بقوله: هو أن «تفصل بأن تنظر من المشبه في أموره لتعتبرها كلها، وتطلبها فيما يشبه به»[6]. ومثاله قول قيس بن الأسلت[7]:

وقد لاح في الصبح الثريا كما ترى   كعنقود مُلاّحيّة حين نورّا

(1) أسرار البلاغة / 151 ــ 152.

(2) منسوب إلى امرئ القيس وليس في ديوانه، وهو في معاهد التنصيص 92/2.

(3) هو عنترة العبسي، ديوانه / 163.

(4) انظر: أسرار البلاغة / 141 ــ 142.

(5) ديوانه 2028/3.

(6) أسرار البلاغة / 145.

(7) البيت في تهذيب الإيضاح 2 / 36.

فقد راعى في المشبّه والمشبّه به: الشكل والمقدار واللون، واجتماعهما على مسافة مخصوصة من القرب والبعد، ثم راعى كل ذلك في العنقود والمنور من الملاحية.

ومن أمثلة هذا النوع قول ابن المعتز[1]:

كأنا وضوء الصبح يستعجل الدجى نُطيّرُ غراباً ذا قوادمَ جُونِ

شبّه بزوغ الصبح وهو ينسحب من ظلام الليل بالغُراب، لكن وبعد أن أثبت هذا الوصف عاد فأمعن في التفصيلات، فألحقه بوصف خاص بالغراب وهو أن تكون قوادمُ ريشها بيضاء اللون، فظهرت مشاهد التشبيه أمامنا وكأنها تُعرض لأول مرّة.

وتمام التشبيه كما يقول القزويني أنه جعل «ضوءَ الصبح لقوة ظهوره ودفعه لظلام الليل، كأنه يحفز الدجى ويستعجلها، ولا يرضى بها أن تَتمهل في حركتها، ثم لمّا راعى ذلك في التشبيه ابتداءً راعاه آخراً حيث قال: (نطيّر غُراباً) ولم يقل: غراب يطير ونحوه: لأن الطائر إذا كان واقعاً في مكان فأُزعج... أو كان قد حُبس في يدٍ أو قفصٍ فأُرسل كان ذلك ــ لا محالة ــ أسرع لطيرانه... بخلاف ما إذا طار عن اختياره، فإنَّه حينئذٍ يجوز أن لا يُسرع في طيرانه، وأن يصير إلى مكان قريب من مكانه الأول».[2]

3 ــ والوجه الثالث من تفصيل التشبيه التي من شأنها الارتقاء بالصورة التشبيهية هي إلحاق المشبّه بمشبّه به له خصوصية معيّنة لا يُضاهيه بها شيء، وقد عبَّر عن ذلك عبد القاهر بقوله: «هي أن تنظر إلى خاصة في بعض الجنس كالتي تجدها في صوت البازي وعين الديك، فأنت تأبى أن تمرَّ على جملة أن هذا صوت وذاك حُمرة، ولكن تُفصّل فتقول فيهما ما ليس في كلّ صوت وكل حمرة»[3].

ومن هذا النوع قول أبي نواس يصف الخمر[4]:

واشربْ سُلافاً كعين الدّيك صافيةً من كفِّ ساقيةٍ كالرِّيم حَوْراءِ

عندما نظر أبو نواس إلى الخمر وجد أنَّ لها لوناً فريداً لا يُشبه أي لون مما تقع عليه العين أو تألفه، لكنه بعد التدقيق والتمحيص استطاع أن يجد له مثيلاً في الواقع الخارجي وهو (عين الدِّيكُ)، فشبهها بها، وسِرُّ تميز هذا التشبيه وغرابته هو ما تمتاز به (عين الدِّيك) من خصوصية في اللون لا يجاريها فيها أي لون أحمر آخر، لذلك باتت مضرب المثل. يقول

(1) ديوانه 2/ 271.
(2) تهذيب الإيضاح 96/2.
(3) أسرار البلاغة / 146.
(4) ديوانه / 31.

الجاحظ: « من خِصال الدّيك المحمودة قولهم في الشراب: (أصفى من عين الدّيك)، وإذا وصفوا عين الحمام الفقيع بالحمرة، أو عينَ الجراد، قالوا: كأنّها عين الدّيك».[1]

وبمعنى آخر يحقٌ لنا أن نقول: إنَّ هذه الدّقة والتفصيل في أبعاد الصورة وخفاياها أحال المعنى القريب إلى غريب بعيد، وأرانا الشيء بما لم نعهده أو لم نتنبه إليه، وبذلك استسلم له القلب، ومالت إليه النفس، لأنَّ معناه لا يُدرك إلاَّ بكثير من التروي والتأمل.

وترجع غرابة هذا النوع (التفصيل في التشبيه) إلى ما يثيره في نفس المتلقي من تحفيز للمشاعر، وإثارة للفكر، وإحياء لروح البحث والتقصي لمعرفة الصورة الفنية بكلّ أبعادها وجزئياتها وتفصيلاتها، ما ظهر منها وما بطن، إذ كلما كان الجهد المبذول لإدراك الصورة كبيراً كانت اللذة في معرفتها أعمق وأكبر. وهنا يتوضحُ الفرق بين التشبيهات التفصيلية والتشبيهات المجملة التي تستوي فيها مدارك الناس.

وقد عبَّر عن ذلك عبد القاهر بقوله: «إنَّا نعلمُ أن الجملة أبداً أسبق إلى النفوس من التفصيل، وإنك تجد الرؤية نفسها لا تصل بالبديهة إلى التفصيل، ولكنك ترى بالنظر الأول الوصفَ على الجملة، ثم ترى التفصيل عند إعادة النظر... وبإدراك التفصيل يقع التفاضل بين راءٍ وراء، وسامع وسامع، وهكذا. فأما الجمل فتستوي فيها الأقدام، ثم تعلم أنَّك في إدراك تفصيل ما تراه وتسمعه أو تذوقه كمن ينتقي الشيء من بين جملة، وكمن يميز الشيء مما قد اختلط به، فإنك حين لا يهمك التفصيل كمن يأخذ الشيء جزافاً وجرفاً»[2].

وأكده الخطيب القزويني عندما قال: «والبليغ من التشبيه ماكان من هذا النوع، أعني البعيد لغرابته، ولأن الشيء إذا نيل بعد الطلب له الاشتياق إليه كان نيلُه أحلى، وموقُعه من النفس ألطف، وبالمسرة أولى»[3].

(1) الحيوان 349/2.
(2) انظر : أسرار البلاغة / 137 ــ 138.
(3) تهذيب الإيضاح 2/ 102 - 103.

المصادر والمراجع:

1 - أسرار البلاغة : عبد القاهر الجرجاني ــ تح: محمد رشيد رضا، مط: دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان ــ ط1 ــ 1988.

2 - الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة: محمد بن علي بن محمد الجرجاني ــ تح: د.عبد القادر حسين ــ جامعة الأزهر ــ دار النهضة ــ مصر ــ (تاريخ بلا).

3 - التّبيان في البيان: الحسين بن محمد الطِّيبي ــ تح: د.توفيق الفيل، وعبد اللطيف لطف الله، مط : ذات السلاسل للنشر ــ الكويت ــ ط1 ــ 1986م.

4 - التجديد في البلاغة والعَروض: د.زياد نجيب ذبيان (تاريخ بلا). 1984.

5 - تحرير التحبير ، أبو الأصبع المصري، تح: حفني محمد شرف، القاهرة 1416 هـ ــ 1995م.

6 - تهذيب الإيضاح للخطيب القزويني، شرح عز الدين التنوخي، مطبعة الجامعة السورية، 1369 هـ ــ 1950م.

7 - جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب، لأبي بكر محمد بن عبد الملك الشنتريني الأندلسي (ابن السَّراج) تح: د.محمد حسن قزقزان، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2008م.

8 - حدائق السِّحر في دقائق الشّعر: رشيد الدين الوطواط، ترجمة د. إبراهيم أمين الشواربي، مكتبة الثقافة الدينية للنشر، القاهرة ــ ط1، 2004م.

9 - الحيوان للجاحظ ، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1416 هـ - 1996م.

10 -ديوان الأبيوردي ، أبي المظفر محمد بن أحمد بن اسحاق، تح: د.عمر الأسعد، مؤسسة الرسالة، ط2، 1407 هـ ــ 1987م.

11 -ديوان الأعشى، بشرح أبي العباس ثعلب والأعشين الآخرين، مطبعة آدولف هُلز هوسن، 1927م.

12 -ديوان البحتري ، تح: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف ــ مصر، ط 1972م.

13 -ديوان بشار بن برد، شرح محمد الطاهر بن عاشور مطبعة لجنة التأليف والترجمة.

14 -ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تح: محمد عبده عزام ــ دار المعارف بمصر ــ ط1 ــ 1951م.

15 -ديوان بديع الزمان الهمذاني، تح: يسري عبد الغني عبد الله ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ لبنان ــ ط2 ــ 2003م.

16 -ديوان البهاء زهير، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ومحمد طاهر الجبلاوي ــ دار المعارف بمصر ــ ط2 ــ 1982م.
17 -ديوان التّهامي (أبو الحسن التهامي)، تح: محمد بن عبد الرحمن الربيع ــ مكتبة المعــارف بالرياض ــ ط2 ــ 1982م.
18 -ديوان ابن خفاجة، تح: د.سيد غازي، منشأة الإسكندرية، ط 2 ، 1979م.
19 -ديوان الصاحب بن عباد ــ تح: محمد حسن آل ياسين ــ دار العلــم ــ بيــروت ــ ط2 ــ 1974م.
20 - ديوان عمرو بن كلثوم، صنعة: د. علي أبو زيد، دار ســعد الــدين، ط1، (1412هـــ - 1991م).
21 -ديوان عنترة ومعلقته تح: خليل شرف الدين، دار مكتبة الهلال، ط1 ــ 1988م.
22 -ديوان الغزي، إبراهيم بن عثمان بن محمد الكلبي الأشبهي، تح: د.عبــد الــرزاق حســين، ط.مركز جمعة الماجد، دبي، ط1، 2008م.
23 -ديوان ابن المعتز، شرحه مجيد طراد، دار الكتاب العربي، ط1،1415 هـ-1995م.
24 -ديوان النابغة الذبياني ــ تح: محمد أبو الفضل إبراهيم ــ دار المعارف ــ 1977م.
25 -ديوان أبي نواس ــ دار صادر ــ بيروت. شرح وضبط د. عمر فاروق الطبــاع ــ ط1 ــ 1418 هـ-1998م.
26 -ديوان الوأواء الدّمشقي ــ تح: سامي الدهان ــ مطبوعات مجمع اللغة العربيــة ــ دمشــق 1950م.
27 -شرح التلخيص : أكمل الدين البابرتي ــ تح: د.محمد مصــطفى رمضــان ــ صــوفية ــ جامعة الفاتح ــ طرابلس ــ ليبيا ــ ط1 ــ 1983م.
28 -شرح ديوان المتنبي لعبد الرحمن البرقوقي ــ دار الكتاب العربي ــ بيروت ــ 1986م.
29 -الصناعتين، لأبي هلال العسكري، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط: غروس البابي الحلبي.
30 -العمدة في محاسن الشعر وآدابه: لأبي علي بن رشيق القيرواني، تح: د.محمد قرقــزان ــ دار المعرفة ــ بيروت ــ لبنان ــ ط1 ــ 1988م.
31 -عيار الشعر : محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، تح: عبد العزيز بــن ناصــر المــانع ــ جامعة الملك سعود ــ منشورات اتحاد الكتاب العرب ــ دمشق ــ 2005م.
32 -لسان العرب: ابن منظور ــ دار صادر ــ بيروت.

33 - المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: لابن الأثير ، تح: محمد محيي الدين عبد الحميـد ــ المكتبة العصرية ــ صيدا ــ لبنان ــ 1416 هـ ــ 1995م.
34 - مفتاح العلوم لأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي، ضبطه وشرحه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان، ط1، 1403 هـ ــ 1983م.
35 - الوشاح على الشرح المختصر لتلخيص المفتاح: محمد الكرمي ــ مطبعة قم ــ 1375 هـ (بلا تح).

/ /

التـراث العربي
118-117

التداخل الأجناسي في النقد العربي القديم «القصة» نموذجاً

نهلة فيصل الأحمد(*)

U———————————————— u

إن المسألة الأجناسية تتجاوز تصنيف الآثار الأدبية، والنظر في تشكّل الجنس بعدد من النصوص المتآلفة والمتخالفة أحياناً، وهي تروم ما هو أبعد من ذلك حين تتقصّى مظاهر التفاعل بين منظومة الآداب ومنظومة الثقافات .

وإذا كانت القضية الأجناسية تبرز طبيعة التفكير الإنشائي، وألوان التأليف الأدبي لدى شعب من الشعوب، فإنها تفتح آفاق التفكير في طبيعة الحضارة لدى هذا الشعب وفي صور إقامته داخل الوجود .

وإن كانت الدراسات النقدية قد حددت «الجنس»(1) بمحددات، رأت فيها تفسيراً لنشوئه وتطوره، كما رأت فيها تفسيراً لانحساره واندثاره. من مثل: «المحدد البيولوجي، والمحدد المضموني، و المحدد الأسلوبي، ومحدد التقبّل، ومحدّد المشافهة والتدوين، ومحددات التلفظ»(2) فإن المحدّد الأجناسي الواحد بدا قاصراً عن إيفاء التصنيف حقّه من الحسم في

(*) ناقدة أكاديمية من سورية، تدرس في الجامعات السورية والعربية ،
لها كتب نقدية: «التفاعل النصي التناصية النظرية والمنهج» ولها مجلدان في الموسوعة الإسلامية: «البشاشة» و«التفاؤل» ولها كتاب «التفاعل النصي عند نزار قباني»
نشرت العديد من الأبحاث والدراسات والمقالات في الدوريات العربية والسورية

إقامة الحدود بين أجناس الأدب، ومن اشتمال الأجناس المتقاربة، لتكون مندرجة في جداول تصنيفية بيّنة، لا تداخل بينها تخترق به الحدود الفاصلة، لذلك ارتأى الدارسون للأجناس محدداً موسعاً اصطلحوا على تسميته مزيجاً أجناسياً ونصّاً جامعاً يعبر عن الاتساعية النصية وعن العبور الأجناسي (Transge'ne'rique) حتى تأسس ما يسمى بالجامع النصي الأجناسي L'architextualite' ge'ne'rique(3)

وصارت مسألة الأجناس الأدبية وطريقة التفكير فيها تتدرج في قضية أشمل، هي الكيفية التي تعتمدها كل ثقافة في تنظيم فضاءات منجزها الإبداعي، الأمر الذي يجعلنا نتساءل

هل عرفت الثقافة العربية تداخل الأجناس؟

وهل وعى النقاد العرب هذه المسألة ؟

وجوابنا سيكون من خلال اختبار تداخل واحد من أهم الأجناس وهو جنس القصة مع الأجناس الأخرى

ويصير السؤال على الشكل التالي:

هل عرف النقد العربي تداخل القصة مع الأجناس الأخرى؟

وللإجابة نقول:

إن الثقافة العربية عرفت منظومة أساسية للأجناس الأدبية، انقسمت في خطوطها الكبرى إلى: نثر وشعر، وتضمنت في ترسيماتها وتقسيماتها الصغرى الشعر و القصة والخطابة والخبر والرسالة والوصية والحكمة والمثل والحديث والنادرة والطرفة والمقامة (4) وعرفت هذه الثقافة التفاعل بين هذه الأجناس جميعاً، وإن استبعد بعض الباحثين أن تكون قد تشكلت نظرية للأجناس الأدبية في وعي النقاد القدامى(5).

والقصة واحدة من هذه الأجناس، ودخول القص في الأجناس الأدبية الأخرى هو ممارسة، تهدف إلى توسيع إمكانات هذه الأجناس، عبر استعانتها بتقنيات نوع أدبي ما، لإثراء بنية هذا الجنس المستعار له، وعلامة كاشفة عن سعي مبدعي هذه الأجناس إلى توسيع الآفاق الوجودية والاجتماعية والثقافية له من ناحية، بما يجعل الأجناس الأدبية قادرة على استيعاب المتغيرات الجديدة الناتجة عن تغير صلات البشر بعالمهم، وإلى تطوير عناصرها الجمالية من ناحية أخرى .

ونحن نناقش هذه المسألة عبر تفاعل «القص» مع الأجناس الأخرى وخاصة المهيمنة منها آنذاك الخطبة والشعر والرسالة والخبر أي أننا ندرس دخول السرد وتفاعله مع الشعر ومع السرود الأخرى .

ويمكننا أن نبدأ في تفصيل قضية التفاعل القصصي مع الأجناس الأخرى، فمن خلال استعراضنا لكتب النقد العربي القديم استطعنا أن نحصر تعامل النقد العربي القديم مع مصطلح «التداخل الأجناسي القصصي».

فقد تجلى هذا التعامل في ثلاث دلالات أساسية، اتصلت أولاها اتصالاً مباشراً بظاهرة التداخل بين الأجناس الأدبية، إذ تشير إلى بناء النص الشعري على أساس الإفادة من واحد من الأنواع السردية، كالخبر والحكاية والقصة، مما يفضي إلى إثراء النص الشعري، ويطرح على الشاعر تحديات جمالية، تتولد من محاولته إخضاع المادة المبلورة في صيغة سردية في إطار الشكل الشعري، بما بقوم عليه من عناصر تخييلية وإيقاعية، وهذه الدلالة تتصل من جهة ثانية بالدلالة المعجمية لفعل (قصّ) والتي تعني في إحدى دلالاتها على تتبع الأثر أي السير وراءه لكشفه ،وكذلك الفعل اقتص فيه دلالة إحالة فـ (اقتص الحديث: رواه على وجهه) و«وجهه» هنا، تعني الإشارة الصريحة أو الضمنية إلى نص آخر قائم في سياقات أخرى، توضيحي يساهم في فك الإغلاق على المتلقي. وقد وردت هذه الدلالة في كتب كل من أحمد أبي العباس ثعلب (200-291هـ)في كتابه «قواعد الشعر» وابن طباطبا العلوي (ت322) في كتابه «عيار الشعر»، والحاتمي (ت388هـ)في كتابه «حلية المحاضرة في صناعة الشعر وأنواعه» وأبي هلال العسكري (ت395هـ) في كتابه «كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر»، وابن أبي الإصبع (585-654هـ) في كتابه «تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن» وورد المصطلح بداله اللغوي ودلالته البنائية عند حازم القرطاجني (608-684) في كتابه «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» وقد اعتمد فيه كثيراً على كتاب ابن رشد «في تلخيص كتاب الشعر لأرسطو» (6)

وتبلورت الدلالة الثانية لهذا المصطلح حول «الإحالة» التي يقوم بها نص إلى نص آخر، و قد صيغت هذه الدلالة في إطار علوم القرآن، فقد وردت عند ابن فارس (329-395هـ) في كتابه «الصاحبي في فقه اللغة» وفيه عرف «التداخل الأجناسي القصصي» بأنه (هو أن يكون كلام في سورة مقتصاً من كلام في سورة أخرى أو في السورة نفسها).(7)

ثم استقرت دلالة المصطلح عند كل من الزركشي (745-794هـ) في كتابه «البرهان في علوم القرآن» والسيوطي (849-911) في كتابه «الإتقان في علوم القرآن» إذ اعتبر عملية التداخل بين القصة والقرآن واحدة من بدائع القرآن.(8)

أما الدلالة الثالثة للمصطلح فقد انصرفت إلى الإشارة إلى بعض عناصر بناء الخطبة وسمات الأسلوب الملائم لها ويتجلى ذلك في تلخيص ابن رشد (520-595هـ) كتاب «الخطابة» لأرسطو (9) حيث يشرح أرسطو مسألة تداخل القص مع بعض أنواع الخطب،

ويضع شروطاً ومعايير لإجادة توظيف القص، ويتناول السمات الأسلوبية لهذا المصطلح وإن ذكره بمسمى آخر وهو«الاقتصاص».

تنطلق دراستنا إلى جلاء هذا المصطلح وقراءة دلالاته بشيء من التوسع ،والتفصيل الذي يبسط الحجة، من خلال أقوال النقاد القدامى ،معتمدين التأويل الثقافي لخطاباتهم النقدية، والسعي قدر الإمكان إلى الكشف عن هذه المسألة، التي يبدو أن النقد العربي الحديث قد تجاهلها ،معتمداً على آراء متواترة حول الموقف من القص في الثقافة العربية(10) التي نحت منحى اعتماد الموقف الديني منه من غير مساءلة أو تقصّ، مما أفضى إلى استتباب رأي مغلوط حول استبعاد القص من منظومة الأجناس الأدبية .

وهذا الرأي يمكن دحضه ببساطة وقبل الخوض في ما قاله النقاد :

أولاً - القص: الحكي سابق على الأجناس كلها لأن الإنسان بطبعه يحكي ويقص حتى لو انتفت سمة الإبداع عنه

وثانياً - لوجود السرود الحكائية المعتمدة على القص أصلا ودخولها عنصراً مؤسساً في بنية أجناس كالخبر (11) والرسالة (12) والخطبة (13) والمثل والنادرة والطرفة (14) والشعر (15)

وقد أشبع النقاد العرب القدماء والمحدثين الخوض في مسألة الصناعتين: الكتابة والشعر،أو النثر والشعر، وطبيعة كل منهما وتداخل عناصر كل منهما مع الأخر، ووضعوا لذلك قواعد وشروحاً. يقول التوحيدي «شقق الكلام بين ضروب النثر وأصناف النظم» (16) ويرى التوحيدي مدركاً مسألة «تداخل الأجناس» ليس فقط في شقق الكلام بل في ضروبه وأصنافه فـ«انسحاب ظل النظم على النثر ما يصير به النثر خفيفاً حلواً طيباً. وانسحاب ظل النثر على النظم ما يصير به للشعر تميزاً في الأشكال، وعذوبة في المصادر والموارد، وائتلافاً في الوصائل» (17) والبحور والطرائق والعلائق «والحديث طويل عن تداخل الشعر والخطابة، وتداخل الرسائل والقصة ،وتداخل الرسائل والشعر ،بل إن كل جنس لم يعرف فقط باستقلاله بل عرف من خلال تفاعلاته ،وما هي إلا إعادة قراءة لمنجزنا الإبداعي قراءة تفاعلية تناصية تجلو جميع العلائق وتنتبه إلى تعدد الوظائف.

ولو عدنا إلى أبحاث عالجت التداخل الإجناسي بمسميات كثيرة، سنذكر مسائل وقضايا بلاغية كثيرة منها: السرقات مع حماقة التسمية لما فيها من شبهة جنائية ،رغم أن ما نوقش تحت يافطة السرقات أقرب إلى التفكير التناصي في بعض مصطلحاتها وكذلك مصطلحات كثيرة استطاعت أن تنفذ إلى كنه العملية التفاعل النصي من مثل :نثر المنظوم وحلّ العقد والأخذ والاقتباس والتضمين والاشتراك والنسخ والسلخ والمسخ وغيرها الكثير(18) وقد لا

تجد من تصنيفاتهم كتاب إبداعي أو نقدي قديم لم يرصع بالقصص والأخبار والأمثال والأشعار وآيات القرآن وأحاديث النبي عليه السلام (19) وقد رصّعوا كتاباتهم بكل هذا حتى انتخبوا مصطلحاً جامعاً أيضا هو «المرصع» ليعبر عن هذا التداخل النصي والأجناسي .

ويمكننا أن نجلو مصطلح «التداخل الأجناسي القصصي» من خلال النقود العربية القديمة معتمدين التسلسل التاريخي والتطور الدلالي للمصطلح

* كانت الالتفاتة الأولى لمصطلح التداخل الأجناسي القصصي من قبل أبي العباس أحمد ثعلب (200-291) في كتابه «**قواعد الشعر**» فقد رأى أن قواعد الشعر أربعة،هي (أمر ونهي وخبر واستخبار) جعلها أصولاً تتفرع إلى (مدح وهجاء، ومراث، واعتذار، وتشبيب، وتشبيه، واقتصاص أخبار)(20)

والناظر في قواعد الشعر التي وضعها ثعلب يجد أن اثنين منها كانتا تتعلقان بالأشكال السردية، وهما (الخبر والاستخبار) وأن الخبر «مثّل أحد أبرز الأشكال السردية في التراث القديم (21).فقد استشهد ثعلب ببيتين للقطامي، بناهما الأخير على واحد من الأخبار المتخيلة (22) وأما «الاستخبار» فإن دلالته تدور حول طلب السائل معرفة ما يتصل بشيء ما أو خبر ما (23) فإن جواب المسؤول يكون خبراً متضمناً حكاية، أو خبراً سردياً، أما اقتصاص الأخبار وهو ما يقابل اليوم «التداخل الأجناسي القصصي» فقد وضعه ثعلب في إطار الفنون المختلفة كالمديح والهجاء. وهنا علينا أن نفهم وعي ثعلب المبكر جداً لمسألة تداخل الأجناس، فجعله «اقتصاص الأخبار» فرع لأصل هو الخبر أو الاستخبار، معنى ذلك أن القصة تدخل في عمليات تفاعل أجناسي على مستويات عديدة، الخبر يبنى على السرد، ويساق شعراً، والقصة هي رواية الخبر، أو الجواب عليه، لذلك كله يجب أن ننطق المسكوت عنه في نص ثعلب، وهو اندماج العناصر السردية مع الأشكال السردية تارة ومع الأشكال الشعرية تارة أخرى».

أما الالتفاتة الثانية فقد جاءت من ابن طباطبا العلوي (ت322هـ) في كتابه «**عيار الشعر**» فالتداخل الأجناسي القصصي عنده نوع من الضرورات اللازمة للشاعر ،فهي ثقافة لذلك نجده يدعو معاصريه إلى التثقف بعناصر الثقافة العربية المتعددة، ويحثهم على ضرورة أن يعمق الشاعر صلته بعنصر الحكايات، كعنصر مهم وضروري لعملية الإبداع، فهو عنصر جمالي وليس عنصراً معرفياً فقط، وتقوم الحكايات بوظيفة جد مهمة في القصيدة، من حيث قدرتها على التأثير في المتلقي، فالأشعار لا تخلو من أن يقتص فيها أشياء، هي قائمة في النفوس والعقول، فيحسن الشاعر العبارة عنها، وإظهار ما يكمن في الضمائر منها، فيبتهج السامع لما يرد عليه مما قد عرفه طبعه، وقبله فهمه، فيثار بذلك ما كان دفيناً ويبرز

به ما كان مكنوناً، فينكشف للفهم غطاؤه، فيتمكن من وجدانه بعد العناء في نشدانه (24) وربما كان السياق الشامل لورود مصطلح التداخل الأجناسي القصصي عند ابن طباطبا تناوله لما أسماه (الأبيات المتفاوتة النسج) فقد نصح الشاعر الذي يقتص حكاية أو خبراً أن يحسن ادماجهما، وصوغهما دون تعقيد، وضرورة متابعته للعناصر السردية المتضمنة في المادة الحكائية التي يقوم باستلهامها وعليه أن يتوخى الصدق في ذلك.

ويورد ابن طباطبا قصيدة الأعشى التي اقتص فيها خبر السموءل ،ويصف صياغتها باستواء الكلام وسهولة مخرجه، وتمام معانيه، وصدق الحكاية فيه، ووقوع كل كلمة موقعها الذي أريدت له، من غير حشو مجتلب ولا خلل شاذ.

وجعل ابن طباطبا من لطف تنبيه الأعشى المتلقي تنبيهاً يقوم على الإشارة والإيجاز. يقول: «وتأمل لطف الأعشى فيما حكاه واختصره في قوله :أأقتل ابنك صبراً أو تجيء بها » فأضمر ضمير الهاء في قوله: «واختار أدراعه أن لا يسب بها»، فتلافى بذلك الخلل بهذا الشرح، فاستغنى سامع هذه الأبيات عن استماع القصة فيها، لاشتمالها على الخبر كله بأوجز كلام، وأبلغ حكاية، وأحسن تأليف، وألطف إيماءة (25) ويكشف التعليق إدراك ابن طباطبا للعملية التناصية التي تمت التناص الذاتي والتناص مع الآخر وذلك من خلال:

1ــ إحالة داخلية من الأعشى على أبيات في القصيدة نفسها و2- إحالة خارجية إلى الحكاية التي قام باقتصاصها، فتحققت للسامع متعتان متعة تلقيه المعرفي لنصين منتميين إلى جنسين شعري ونثري ومتعة الإيجاز الذي تمت به عملية التداخل الإجناسي في محاكاة الوقائع التي يتضمنها الخبر أو الحكاية التاريخية يقول: «إن من أحسن المعاني والحكايات في الشعر وأشدها استفزازاً لمن يسمعها، الابتداء بذكر ما يعلم السامع له إلى أي معنى يساق القول فيه قبل استتمامه، وقبل توسط العبارة عنه»(26) ويشي هذا المبدأ الدال بأن التداخل بين القصة والشعر هنا نمط من أنماط تفعيل الدلالات الثقافية للقصص والحكايات والأخبار، التي استقرت في الثقافة الجمعية فترة طويلة وما استدعاء الشاعر لها إلا دعوة لإظهار الموروث إلى السطح وتفعيله والاستفادة منه معرفياً وجمالياً وعلى مستوى النهوض بالقصيدة بمقومات جديدة تساهم في تطورها البنياني والتمثيلي لجنسها واختيار الوزن اللائق لها لكي لا تبدو الحكايا في تتابعها المستمر نوعاً من الحشو المجاني ومد الجسور مع المتلقي في إشراكه في صياغة الدلالة الكلية للنص

3- أما الالتفاتة الثالثة فهي للحاتمي (ت388هــ) في كتابه **حلية المحاضرة** فقد كرر ما قاله ابن طباطبا وجاء الداخل الأجناسي القصصي تحت عنوان «أوجز شعر تضمن قصصاً»(27)

وناقش ما ناقشه ابن طباطبا في قصيدة الأعشى

4- أما الالتفاتة الرابعة فقد جاءت من أبي هلال العسكري في كتابه «**كتاب الصناعتين**»، وتحت عنوان «في معرفة صنعة الكلام وترتيب الألفاظ» يأتي مصطلح التداخل الأجناسي عند العسكري في إطار اهتمامه بصنعة الكلام: الشعر والنثر، وإن كان أكثر تركيزاً في خطابه النقدي على صنعة الشعر، إذ يعتبر مجرد القول (إن الشعر ديوان العرب، وخزانة حكمتها ومستنبط آدابها ومستودع علومها)(28) فهذه التواريخ والوقائع ممارسات حياتية وإن كان فيها فعلاً أسطورياً أو عملاً تخييلياً فإن تداخل الحياتي بالخيالي والجمعي بالفردي يجعلها تتحول إلى علامات في أشكالها السردية، تتمظهر في النصوص الشعرية ولكن العسكري يفترض مبدأ الالتئام والمشاكلة بين شطري البيت الواحد، أو بين العناصر اللغوية والتركيبية والدلالية، هذا الالتئام يجب أن يحقيق الهدف المرجو منه معرفياً وجمالياً، وينبه العسكري الشاعر أن يكون محترفاً في تركيبه العناصر الدخيلة، والتي يمكن إذا فلتت منه دفة قيادتها أن تميل به المركب في الوجهة التي تريد لا الوجهة التي يريد، لذلك ينبهه إلى إحكام الصنعة واختيار القافية والروي والكلمات والتراكيب. ولأول مرة ينتبه ناقد عربي إلى صنعة الكلام في جزئياتها ،ويتيح لمصطلح التداخل الأجناسي سعة في الاشتغال والتفعيل لكل ما يحدث في بوتقة التفاعل، فقد تكون كلمات الحكاية وتراكيبها وطريقة وشيها ذات سلطة يمكن أن تفرضها على المبدع، فتدخل الحكاية بتراكيبها وألفاظها وأحداثها، دون تغيير أو تحويل، أو انتباه إلى ما هو سردي وما هو شعري فتفسد على الصانع صنعته يقول «إذا دعت الضرورة إلى سوق خبر أو اقتصاص كلام، فتحتاج إلى إن تتوخى فيه الصدق، وتتحرى الحق، فإن الكلام حينئذ يملكك ويحوجك إلى اتباعه والانقياد له. وينبغي أن تأخذ في طريق تسهل عليك حكايته فيها، وتركب قافية تطيعك في استيفائك له»(29) والمطلوب من الشاعر لو أردنا التفصيل :

1ـ يجب أن يكون أميناً في محاكاته الوقائع

2ـ يجب أن لا تقيد المادة الأصلية حريته فيختار تراكيبها وألفاظها ذاتها

3ـ يجب أن يقود المادة المختلطة في قافية هو يختارها مناسبة وحرف روي يستهويه

و هكذا نجد أن العسكري غلّب البلاغة على النقد لأنه اعتمد التحليل عوض التنظير، واهتم بالجزئيات من أجل الكليات، و قدم الجمالي على الدلالي، وحسن الرصف على إطالة الوصف. ويعتبر مصطلح التداخل الأجناسي وفق ما رأينا قد شهد تطوراً جديدا في ميدان الدلالة والاشتغال فالعسكري انتبه إلى أدق التفاصيل في عملية إنتاج النص في جميع مراحلها

من الاختراق إلى الانتخاب ومن الجمع إلى التشذيب ومن الاقتباس إلى التحويل ومن الحيادية إلى التفاعل انتهاء بحسن الرصف والإنتاج.

5 - أما الالتفاتة الخامسة فقد جاءت من ابن أبي الإصبع(585-654هـ) في كتابه «**تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن**» ونحن نعرف أن كتابه هذا يعد موسوعة حقيقية في علم المصطلح، ومن هنا نجد أن مصطلحنا قيد الدرس، قد اكتسب دلالة جديدة تكاد تكون متجردة لولا أن ابن أبي الأصبع أرادها مشتركة بين عدة مصطلحات، ومتحصلة من عمل هذه المصطلحات وقد ركز على «الإيجاز» و«المجاز» وإن توسع فيهما وذكر ما يتعلق بهما من مصطلحات ذات صلة بمصطلحنا، كالاستعارة والإشارة والتشبيه والإحالة، وهنا نظر ابن أبي الاصبع إلى التداخل الأجناسي القصصي، وهو عنده: أن يقوم الكاتب بالإفادة من قصة سابقة عليه فيوظفها في نصه، ولكنه يسوقها في ألفاظ موجزة، مما يعني أنه قلل من كمية الألفاظ التي تشكل القصة الأصلية دون أن يخل بالمعنى الذي تشكله تلك القصة الأصلية، أو أنه ترك للمتلقي إشارة ذات صلة معنوية أو لفظية لا يمكن تجليتها إلا عبر إشارة يقدمها النص الأول للنص الآخر ،وهنا يصبح التداخل الأجناسي القصصي مظهراً من مظاهر بلاغة الإيجاز لما للإيجاز من مقام عال في الثقافة العربية التي كانت في قرونها الأولى شفاهية. ويورد ابن أبي الإصبع قصة موسى عليه السلام مثال اختصار في سور القرآن وكذلك قصة يوسف أو الإشارة المختصرة في آيتين منها (نحن نقص عليك أحسن القصص) و(هذا تأويل رؤياي من قبل جعلها ربي حقاً....) التي تلخص هذه السورة كذلك قدم مثالين جيدين هما «قصيدة الأعشى والسموأل» و«قصيدة النابغة» ويبقى أن نشير أن مصطلح التداخل الأجناسي القصصي قد استفاد عبر المقارنة بينه وبين مصطلحات أخرى ساقها ابن أبي الإصبع مثل مصطلح «المساواة» حين قارنه مع مصطلح الإيجاز ،وهنا يقصد المساواة عند الأخذ من القصة بينها وبين القصيدة المتناصة معها في المعنى، أما الإيجاز فيكون في الأبيات من حيث التراكيب والألفاظ يقول: (إن المساواة لا تكون إلا في المعنى المفرد، يعبر عنه بلفظ له، لا يزيد عليه ولا يقصر عنه، والإيجاز يكون في ذكر القصص والأخبار التي تضمنت معاني شتى متعددة، وخلاصة ذلك أن المساواة في معاني الجمل التي تتركب منها الأبيات والفصول، والإيجاز في الأبيات والفصول)(31)

أما الالتفاتة السادسة والأخيرة فهي لحازم القرطاجني (608-684هـ) في كتابه «**منهاج البلغاء وسراج الأدباء**».

طرح حازم كثيراً من الجوانب المتعلقة بالتداخل الأجناسي القصصي وذلك في سياق تناوله المفصل لنظرية المحاكاة التي وإن تأثر بأرسطو والنقد اليوناني المترجم من قبل متى

بن يونس (ت328هـ) أو الذي ترجمه ابن رشد (32) إلا أنه أراد أن يقترب بنظرية المحاكاة من الإبداع العربي وأن يطوعها لخدمته ويرتقي به إلى أن ينافس آداب عيقة كالأدب اليوناني

وإن كان ابن رشد(520-595هـ) قد توصل قبله إلى صوغ مصطلحات مباشرة تدل على عملية التداخل الإجناسي القصصي من مثل: (القصص الشعري) و(الأشعار القصصية) فإن حازم في مقاربته لهذه المسألة ليبدو أكثر قرباً وأكثر وعياً للنقد اليوناني ولنظرية المحاكاة لذلك سعى إلى صياغة نظرية متكاملة في الشعر تجعل من المحاكاة «الصيغة الشاملة المؤثرة في جميع عناصر التنظير ويتجلى ذلك في موقفه من اعتماد الشعر على مادة قصصية متشكلة في أشكال سردية مقبولة في إطار الثقافة العربية. إذ يرى حازم أن هناك مجموعة من الإضافات والسمات وطرائق الصياغة، والضروب الفنية والجمالية التي تتبدى عند التعامل مع المادة الشعرية» أو مادة المحاكاة، ويحدد حازم تلك المجموعة بأنها (كثرة الحكم والأمثال والاستدلالات واختلاف ضروب الإبداع وحسن التصرف والتبحر في المعاني) ويرى حازم أن كثرة استخدام القصص في الشعر ضرورة، وذلك للتأثير في المتلقي وإثارة تعجبه، من خلال وسائل الصياغة التي تجعل من القصيدة عملاً فنياً، فالمحاكاة يتضح حسنها في الأوصاف الحسنة التناسق، المتشاكلة الاقتران، المليحة التفصيل، وفي القصص الحسن الاطراد وفي الاستدلال بالتمثيلات والتعليلات وفي التشبيهات والأمثال والحكم لأن هذه أنحاء من الكلام قد جرت العادة في أن يجهد في تحسين هيآت الألفاظ والمعاني وترتيباتها فيها)(33) ونبه حازم إلى حسن وصف القصص، وحسن صياغتها ،وحسن تتابع حوادثها، ويزيد من قيمة المسألة وضعه لها ضمن أقسام المحاكاة، لما لها من قدرة على إظهار ما تحاكيه من وضع أو موقف أو حكمة ويفصل ذلك بقوله: (القول ينقسم إلى محاكاة قصص وما جرى مجراه، وإلى محاكاة حكمة، وإلى محاكاة قصص بقصص أو نحوه وإلى محاكاة قصص بحكمة، ومحاكاة حكمة بحكمة، ولا تحاكى الحكمة بالقصص إلا حيث تكون جزئية لأن الحكمة إذا كانت كلية كانت أعم من القصص، فلا تحاكى لذلك به إلا على جهة الاستدلال التمثيلي .وربما منع من ذلك في بعض المواضع (34)، وهذا الموقف الذي شكله حازم من القصص ينطوي على تقدير للأدوار التي يمكن أن تقوم بها القصة في المحاكاة، مما يتجلى في اقتدار القصص على تقديم صورة ذات شمولية لما يحاكيه من أوضاع أو مواقف، بما يهيئ للمتلقي تملك الأوضاع أو المواقف، وما ينطوي عليه من أفكار أو قيم أو أبعاد تصورية، يمكن صياغتها في صيغة فلسفية مجردة، تستلزم بذل جهد من قبل المتلقي، على حين أن صياغتها في إطار القصص، أو حتى بمجرد الاستعانة به، تعني تيسير سبيل

ذلك المتلقي في سعيه لفهم ما تنطوي عليه من أفكار أو تمثيلات عبر اتقان المحاكاة وهذا جعل حازم يحلل العلاقة بين أنماط المحاكاة من ناحية واعتماد القصيدة على القصص من ناحية أخرى، كما قاده إلى التفريق بين الإحالة والتداخل الأجناسي القصصي الصريح وميز بين محاكاة تامة ومحاكاة ناقصة والمحاكاة التامة هي استقصاء تام لعناصر الحكاية، وأما المحاكاة الناقصة فتتجلى في الإفادة من بعض العناصر القصصية الواردة في القصة أو الخبر، ويستحسن أن يفيد المبدع من قصة مشهورة يقول: إن (ملاحظات الشعراء الأقاصيص والأخبار المستطرفة في أشعارهم ومناسبتهم بين تلك المعاني المتقدمة والمعاني المقاربة لزمان وجودهم، والكائنة فيها التي يبنون عليها أشعارهم مما يحسن في صناعة الشعر. ويجب للشاعر أن يعتمد من ذلك المشهور الذي هو أوضح في معناه من المعنى الذي يناسب بينه وبينه، ويعلقه على طريق التشبيه أو التنظير أو المثل أو غير ذلك. ويسمى ما تسبب إلى ذكره من القصص المتقدمة المأثورة بذكر قصة أو حال معهودة الإحالة، لأن الشاعر يحيل بالمعهود على المأثور (35) ويؤكد حازم على وظيفة القص إذا أوقعت الإحالة الموقع اللائق بها، فهي من أحسن شيء في الكلام فهي تقوم بوظائف عديدة تأثيرية وانفعالية وترغيبية، فإما تنفر وإما تحبب، وهكذا نجد أن حازم سعى جاهداً للكشف عن العديد من ظواهر التميز التي تمتاز بها القصيدة التي تتخذ من تداخل الأجناس سبيلاً

وهكذا نرى أن التداخل الأجناسي القصصي كان صيغة من صيغ التفاعل المنتجة للنصوص الأدبية،ومن خلال استعراضنا للخطاب النقدي العربي القديم وضعنا اليد على مظهر نير من مظاهر الثقافة يتجلى في الكشف عن واحد من عناصر جلائها في ضوء تشكله المصطلحي واستقراره على دلالات تراوحت بين كونه فناً أو غرضاً وفق فهم ثعلب له، ثم انتقاله ليكون تأطيراً لصيغة من صيغ التداخل بين الشعر والأشكال السردية الأخرى، وقد تناوله نقادنا القدماء من منحى جمالي، مناط به أداء وظائف تشكيلية وتأثيرية ينتبه فيها المبدع إلى إعادة تقديم ما تتضمنه الأشكال السردية المقتصة بطريقة أكثر إيجازاً يحقق فيها لمنجزه جمالية صياغية على أكثر من مستوى دلالي وتركيبي، مثلما كان عليه الحال في نقد ابن طباطبا والعسكري والحاتمي وابن أبي الإصبع وحازم القرطاجني، وقد تمت مقاربة مصطلح التداخل الأجناسي القصصي وإن لم يرد بهذه التسمية التي أردناها له، ووجدناها الأكثر تعبيراً عما يحدث من تفاعل بين جنس القصة والأجناس الأخرى، من أكثر من جهة وزاوية، وتمت مقارنته بأكثر من مصطلح في مجال اشتغاله إلى أن وصلنا إلى المحاكاة، وعرفنا أن المبدع يحاكي القصة، وهذه المحاكاة تكون تامة وجزئية، وعرفنا كيف يتم إدماج عناصر غير شعرية (سردية) بعناصر من أجناس أخرى، هذا الدمج للأجناس التي تقف خلف

نصوصها يتم بحرفية عالية، تمكن المبدع من السيطرة على كل العناصر الدخيلة، وقيادتها وانقيادها لإمرته، والتنبه لمسائل اختيار الألفاظ والتراكيب والجمل من القصة المحاكاة، وحسن اختيار عناصر القصيدة الأخرى من قافية وحرف روي، لتخرج القصيدة أو النص المتناص بأحلى حلة موشاة، كاملة الخلق منسجمة العناصر، مما يحقق لها وللمتلقي ليس فقط كسباً معرفياً وفنياً يجعل من عملية التفاعل أكثر نجعاً، وإنما يخلق نوعاً جديدا: جنساً شائباً، ومختلطاً، ينهض على القراءات التي تعيد لوسط التفاعل الأجناسي حيويته، باحثة عن شعرية قوامها التفاعل القائم على التصريح حينا وعلى الإيحاء حيناً آخر منتبهة لحدود الأجناس ضمن اختراقاتها راصدة مسالك عبورها وأخيراً نعود لنقول. إن النقاد العرب عرفوا جنس القصة وعرفوا عناصره واهتموا به اهتماماً كبيراً على غير ما أشيع من عدم اكتراثهم به، وعرفوا أيضاً مسألة دخول القصة في تفاعل مع الأجناس الأخرى ورصدوا لذلك مصطلحات قريبة من مصطلح التداخل الإجناسي القصصي وفصلوا في مظان كتبهم رأيهم في هذا التداخل ورسموا حدوده ورصدوا ضروراته وسبله .

الهوامش:

(1) **نظرية الأجناس الأدبية في التراث النثري** جدلية الحضور والغياب: عبد العزيـز شـبيل،انظر الباب الثاني في أطروحته هذه وفيها أوفى البحث المصطلحي الخاص بالجنس والنـوع فـي اللغـة والاصطلاح حقه من الاستقصاء والتحري في أمهات المصنفات العربية القديمة

وانظر: **من الإنشائية إلى الدراسة الأجناسية**، أحمد الجوة، ص ص

(2): **تجليات الخطاب الأدبي، قضايا نظرية**: حمادي صمود، ص85.

(3) **الأجناس الأدبية** من الضبط إلى العبور«مقالات وفصول مترجمة: الأمين بن مبـروك ،انظـر مقالة مترجمة لجيرار جينت بعنوان (العبورية النصية) ص:105-125

(4) استعملت العرب مصطلحات أخرى دلت بها على الأجناس من مثل: الفنون والأنماط والأنـواع والأساليب والصيغ والأصناف والأقسام» وللاستزادة يمكن النظر في «نظرية الأنواع الأدبية، رشيد يحياوي، الفكر العربي المعاصر ،ع76-77، ماي،جوان،1990،ص - ص126-127، وقد حصـر رشيد في هذه المقالة ستة مصطلحات استخدمتها العرب في التصنيف واستشـهد بكتـاب البـاقلاني وبكتب الجاحظ وبالوساطة للقاضي الجرجاني وبالرماني وهؤلاء النقـاد وعـوا مسـألة التصـنيف والأجناسية

و حول مفهومات النوع والصيغة والجنس انظر **تداخل الأنواع فـي القصـة المصـرية القصـيرة** (1960-1990): خيري دومة – ص- ص 16-71

(5) **الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس**: فرج بن رمضان، تونس، صـفاقس، دار محمـد علـي الحامي الأولى، وانظر: السرد العرفاني العربي: محاولة تجنيس لمحمد الماكري، ضمن كتاب **مشكل الجنس في الأدبي في الأدب العربي القديم**، ص 150وقد كانا وحمادي صمود وعبد السلام المسـدي على قناعة تامة بعدم تشكل نظرية أجناسية عند العرب

(6)، **معجم مصطلحات النقد العربي**: أحمد مطلوب، الجـزء الأول، ص-ص 209-212 دلالات» قص «اقتص» «اقتصاص» اعتمدنا عليه في حصر دلالات مصطلح «التداخل الأجناسي القصصي» عند النقاد العرب

(7) **الصاحبي**: ابن فارس تحقيق السيد أحمد صقر، ص339

(8) **البرهان**: الزركشي، دون تاريخ ،الجزء الثالث ص-297

الإتقان في علوم القرآن :السيوطي، ص 224

(9) **تلخيص الخطابة**: ابن رشد، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص- ص 316-322

(10) **الموقف من القص في تراثنا النقدي**: ألفت الدروبي،

وانظر أيضاً: **تذكير الخواص من أكاذيب القصاص**: جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد لطفي الصباغ

(11) **الخبر في الأدب العربي** دراسة في السردية العربية: محمد القاضي،الفصل الأول من الباب الأول في الكتاب معنون بـ «قضية الأجناس الأدبية في الدراسات ودرسها بإيجاز عند الغربيين وعند العرب القدماء».

(12) **الرسائل الأدبية** ودورها في تطوير النثر العربي القديم (مشروع قراءة شعرية): صالح بن رمضان، لمزيد من الاستزادة انظر الباب الثاني المعنون بـ «الرسائل والأجناس الأدبية» ودرس فيه تفاعل الرسائل مع الأجناس السردية: الخبر والنادرة والقصة والمقامة وغيرها ،ص- ص 215-325 وخصص الفصل الرابع لتداخل الرسائل مع الشعر326 -410 وكذلك خصص الباب الثالث للتداخل بين الأجناس في الرسائل الأدبية ودرسها دراسة تناصية فذكر أشكال التناص الضمني والصريح وإن لم يذكر المصطلح

(13) **البيان والتبيين**:عمرو بن بحر الجاحظ،، تحقيق عبد السلام هارون،290/1

(14) **عتبات المحكي القصير في التراث العربي الإسلامي**، الأخبار والكرامات والطرف: الهاشم اسمهر، صفحات كثيرة متفرقة

(15) يمكن النظر في الكتب النقدية التي سنوردها من مثل: كتاب الصناعتين وعيار الشعر وحلية المحاضرة والمثل السائر

(16) **المقابسات** :التوحيدي (أبو حيان)، تحقيق وتعليق حسن السندوبي، ص137

(17) المصدر نفسه

(18) **التفاعل النصي (التناصية النظرية والمنهج)**: نهلة فيصل الأحمد، ص- ص 219- 245وفيه سبر ودراسة لقضية تفاعل النصوص من وجهة نظر النقد العربي القديم وتفصيل في المصطلحات التي وعت هذه العملية .

(19) انظر على سبيل المثال **المثل السائر** لابن الأثير(ضياء الدين)، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة مطبعة نهضة مصر، د.ت 27/1، **وإحكام صنعة الكلام** لمحمد بن عبد الغفور الكلاعي تحقيق محمد رضوان الداية، بيروت، طبعة دار عالم الكتب، 1985 ص 134، و**العمدة** في محاسن الشعر وآدابه ونقده لابن رشيق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط5، بيروت ،دار الجيل، 1981، 134/2

(20) **قواعد الشعر**: ثعلب (أبو العباس، أحمد)، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي - ص6

(21) **الخبر في الأدب العربي** دراسة في السردية العربية: محمد القاضي،، مرجع سابق ص9

(22) قواعد الشعر: ثعلب، ص- ص 4-

(23) **لسان العرب**: ابن منظور(جمال الدين)، تحقيق عبد الله الكبير وآخرين، الجزء الثالث، مـــادة خبر

(24) **عيار الشعر**: ابن طباطبا العلوي(محمد بن أحمد)، تحقيق وتعليـــق محمـــد زغلـــول ســـلام، ص160

(25) **عيار الشعر** :ابن طباطبا، ص85

(26) المصدر نفسه ص55

(27) **حلية المحاضرة في صناعة الشعر**: الحاتمي، تحقيق جعفر الكتاني،، ص- ص3 66-367

(28) **كتاب الصناعتين** الكتابة والشعر: أبو هلال العسكري، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبـــو الفضل إبراهيم، ص: 138

(29) المصدر نفسه، ص- ص 147-148

(31) **تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن** :ابن أبي الإصـــبع المصـــري، تقديم وتحقيق حفني محمد شرف، ص462

(32) **تلخيص كتاب الشعر**: ابن رشد، تحقيق تشارلز بترورث، ص-ص 125-126
وانظر ترجمة متى بن يونس، تحقيق ودراسة شكري عياد، القاهرة ،الهيئة المصرية العامة للكتـــاب، 1993، ص47

(33) **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**: حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، ص91

(34) المصدر نفسه، ص-ص97-98

(35) المصدر نفسه، ص 189

المصادر والمراجع

1- الإتقان في علوم القرآن :السيوطي، القاهرة، مكتبة مصر، 1996

2-إحكام صنعة الكلام لمحمد بن عبد الغفور الكلاعي تحقيق محمد رضوان الداية، بيروت، طبعـــة دار عالم الكتب، 1985

3-الأجناس الأدبية من الضبط إلى العبور«مقالات وفصول مترجمة: الأمين بن مبـــروك، تـــونس، صفاقس، مكتبة علاء الدين 2008 ،انظر مقالة مترجمة لجيرار جينت بعنوان (العبورية النصية)

4-البرهان: الزركشي، الجزء الثالث، القاهرة، مكتبة دار التراث، دون تاريخ

5-البيان والتبيين:عمرو بن بحر الجاحظ،، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، طبعة أولى 1948

6-**حلية المحاضرة في صناعة الشعر**: الحاتمي، تحقيق جعفر الكتاني، بغداد دار الرشيد للنشر، 1979

7-**الخبر في الأدب العربي** دراسة في السردية العربية: محمد القاضي، منوبة، منشورات كلية الآداب 1998

8 -**تجليات الخطاب الأدبي، قضايا نظرية** :حمادي صمود،، تونس، دار قرطاج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1999

9- **تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن** :ابن أبي الإصبع المصري، تقديم وتحقيق حفني محمد شرف، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1995

10-**تداخل الأنواع في القصة المصرية القصيرة** (1960-1990): خيري دومة –القاهرة- الهيئة المصرية العامة للكتاب - 1998

11- **تذكير الخواص من أكاذيب القصاص**: جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد لطفي الصباغ، جدة، المكتب الإسلامي، ط2، 1404هـ/1984م

12- **التفاعل النصي (التناصية النظرية والمنهج)**: نهلة فيصل الأحمد، القاهرة ،الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة كتابات نقدية 190، الطبعة الثانية .2010

13- **تلخيص كتاب الشعر**: ابن رشد، تحقيق تشارلز بترورث، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، وانظر ترجمة متى بن يونس، تحقيق ودراسة شكري عياد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993

14- **الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس**: فرج بن رمضان، تونس، صفاقس، دار محمد علي الحامي، الطبعة الأولى، جويلية ،2001

15- **الرسائل الأدبية** ودورها في تطوير النثر العربي القديم (مشروع قراءة شعرية): صالح بن رمضان، لبنان، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الثانية 2007

16- **الصاحبي**: ابن فارس تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1977

17- **عتبات المحكي القصير في التراث العربي الإسلامي**، الأخبار والكرامات والطرف: الهاشم اسمهر، بيروت، الشركة العربية للأبحاث والنشر الطبعة الأولى 2008.

18- **العمدة** في محاسن الشعر وآدابه ونقده لابن رشيق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط5، بيروت ،دار الجيل، 1981.

19- **عيار الشعر**: ابن طباطبا العلوي(محمد بن أحمد)، تحقيق وتعليق محمد زغلول سلام، الاسكندرية منشأة المعارف ،الطبعة الثالثة، 1980

20- **قواعد الشعر**: ثعلب (أبو العباس، أحمد)، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1996

21- **كتاب الصناعتين** الكتابة والشعر: أبو هلال العسكري، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، القاهرة 1952

22- **لسان العرب**: ابن منظور(جمال الدين)، تحقيق عبد الله الكبير وآخرين، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ

23- **المثل السائر** لابن الأثير(ضياء الدين)، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة مطبعة نهضة مصر، د.ت

24-**مشكل الجنس في الأدبي في الأدب العربي القديم**، منوبة، منشورات كلية الآداب، 1994، السرد العرفاني العربي: محاولة تجنيس لمحمد الماكري

25- **معجم مصطلحات النقد العربي**: أحمد مطلوب، الجزء الأول، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، 1989

26- **المقابسات** :التوحيدي (أبو حيان)، تحقيق وتعليق حسن السندوبي، تونس، سوسة، دار المعارف للطباعة والنشر، (د،ت).

27- **من الإنشائية إلى الدراسة الأجناسية** أحمد الجوة، صفاقس، قرطاج للنشر والتوزيع، طباعة التسفير الفني، طبعة أولى أفريل 2007م

28- **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**: حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، تونس، دار الكتب الشرقية، 1966

29- **الموقف من القص في تراثنا النقدي**: ألفت الدروبي، القاهرة، طبعة مركز البحوث العربية، 1991

30- **نظرية الأجناس الأدبية في التراث النثري** جدلية الحضور والغياب: عبد العزيز شبيل، صفاقس،، دار محمد علي الحامي، سوسة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2001

المجلات:

ـ الفكر العربي المعاصر «نظرية الأنواع الأدبية، رشيد يحياوي»، ،ع76-77، ماي،جوان،1990

/ /

النثر الأدبي

التـراث العربي
118-117

الكتابة الديوانية بين متطلبات السلطة ونزوع الكاتب الإبداعي

د. محمد رضا خضري(*)

التمهيد :

لقد تباينت الآراء في الكتابة الفنية في العصر الجاهلي القريب من ظهور الإسلام، فمن مؤيد لوجودها، ومن ناف لظهورها، ولكن الجميع يتفقون على عدم وصول أية كتابة فنية جاهلية حقيقية إلينا، والرواة ينقلون مشافهة إلينا نصوصا فنية نثرية من الجاهلية .

وإذا نظرنا في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية وجدنا أن الكتابة الفنية كانت مقترنة بالديوان، وانطلقت الكتابة العربية إلى ميادين واسعة، بأفكارها وأساليبها وأغراضها منذ إنشاء الدواوين، وتطورت الكتابة بتطور الدواوين.. وكانت الكتابة قبل ذلك قليلة هادئة خافتة الحضور.. وحين أنشئت الدواوين ونشطت، نشطت الكتابة، ولم يكن للدواوين من قيمة، لولا وجود الكتابة وتطورها وتمكنها من القيام بوظيفتها(1) .

(*) أستاذ بجامعة الشهيد بهشتي الإيرانية.

(1) المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، المقريزي ج1 – ص 91 ،الجمشياري: الوزراء والكتاب ص 12 و 13

من المعروف أن الكتابة الديوانية نشأت في عصر الرسالة نفسه، ذلك لان الدولة الإسلامية قامت أول أمرها في المدينة بعد هجرة الرسول **r** إليها، ثم نزول الوحي المدني فيها يعرض أصول التشريع التي تتحقق به نشأة الدولة ووجودها المستقل، وكيانها المتميز، وكان طبيعيا أن يتخذ الرسول **r** كتابا يقومون بإعداد الرسائل التي يبعث بها إلى الملوك والرؤساء يدعوهم فيها إلى الإسلام ويطلب إليهم أن يدخلوا فيه، كما أن هؤلاء الكتاب شاركوا في كتابة الوحي وهو مصدر التشريع في الدولة الجديدة، ومن الطبيعي أن ما تستلزمه الدول من علاقات وروابط داخلية وخارجية لا يمكن التعبير عنه والاتفاق عليه إلا بالمراسلات، ولذلك كان إنشاء النبي **r** للدولة العربية الإسلامية مقترنا بوجود نظام من المراسلات الداخلية والخارجية .

ولما كان نشوء أية دولة يستلزم قيام علاقات وروابط داخلية وخارجية، لا يمكن التعبير عنها، والاتفاق عليها إلا بالمراسلات، فقد رافق إنشاء الدولة الإسلامية إنشاء نظام من المراسلات والمكاتبات، كان النواة الأولى لديوان الرسائل الذي أنشئ فيما بعد، في عهد معاوية بن أبي سفيان .

كان النبي **r** بحكم أميّته، بحاجة إلى من يكتب له في جميع الميادين التي يضطر قائد الدولة آنذاك إلى الكتابة فيها عادة والكتابة في أيامه تعنى بأمرين الأول كتابة الوحي، والثاني، تدوين الرسائل التي كان يكتبها «**r**» إلى حكام الجوار يدعوهم إلى الإسلام، وكذلك كتابة العهود. وفي ذلك يقول الدكتور شوقي ضيف:

وكان للرسول «**r**» جماعة من الكتاب تخصصوا بكتابة الوحي، وكان على رأس هذه الجماعة عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب.. ونرى من ذلك أن الكتابة أخذت تستخدم استخداماً واسعاً ليس في كتابة القرآن الكريم فحسب، بل في كتابة كثير من شؤون المسلمين، وكان الرسول عليه السلام يكتب كثيراً من عهود الأمان ومن المعاهدات، كما كان يكاتب الأمراء والملوك من العرب وغيرهم يدعوهم إلى الإسلام[(1)].

وكان من أول أعمال الرسول «**r**» كتابه الذي نظم به التعاون بين المهاجرين والأنصار واليهود. وهو يعد المعاهدة الأولى في الإسلام، ثم تأتي رسالته التي كتبها لعبدالله بن جحش في سريته المشهورة[(2)] .

(1) الفن ومذاهبه في النثر العربي شوقي ضيف، ص 96

(2) السيرة النبوية، ابن هشام ج 2ص 147

وتوالت بعد ذلك المعاهدات والأحلاف بين الرسول «r» والمشركين، كما توالت الرسائل بينه وبين قواده وأمرائه، وبينه وبين كبراء المشركين وبينه وبين ملوك الدول المجاورة، فارس والروم ومصر والحبشة.

وقسّم المستشرق الألماني اشبير هذه الرسائل إلى أربعة أقسام تبعا لتاريخها: ما قبل العام الخامس الهجري، ومن العام السادس إلى فتح مكة سنة 8 هـ، ومن فتح مكة إلى غزوة تبوك سنة 9 هـ، وما بعد غزوة تبوك.(1)

ومن حسن الحظ أن كثيراً من هذه الرسائل لا يزال باقياً إلى يومنا هذا، على خلاف الحال مع خطبه «r» إذ ضاع أكثرها، ولم يكد يصل إلينا إلا القليل النادر، ولكن هذه الرسائل لم يصل إلينا إلا أصل اثنتين أو ثلاث منها هي كتابه إلى المقوقس الذي وجده المستشرق الفرنسي بارتلمي في كنيسة قرب إخميم، وكتابه إلى المنذر بن ساوى الذي نشره المستشرق فلاشير، وكتابه إلى النجاشي الذي وجده المستشرق الانجليزي دنلوب(2).

وجاء الخلفاء الراشدون عقب وفاة النبي – عليه الصلاة والسلام – فحذوا حذوه في مكاتبة من حولهم، بعد أن امتدت رقعة الدولة الإسلامية، واتسعت مساحتها. فكان أحدهم منذ الأيام الأولى لحكمه، يسارع بالكتابة إلى العمال والقواد، في النواحي والثغور والأمصار جميعها، ويرد على كتبهم موجها ومرشدا تارة، ومستعملا وعازلا تارة أخرى، ولقد كان للأحداث المتكررة والمتلاحقة التي شهدتها هذه الفترة، أثر بارز في كثرة الرسائل وانتشارها. فقد كتب الخليفة أبو بكر إلى أهل الردة يحذرهم، ويستتيبهم(3).

وكتب الخليفة عمر إلى قواده وعماله، وفي عهده ظهرت عهود ولاية، وظهرت كذلك ظاهرة جديدة، وهي أن الكاتب صار يتطلب منه أن يحسن الكتابة من عنده، وأن يكتب بعض الرسائل بنفسه، فأصبح يكتب بمفرده دون إملاء ويتروى في كتابته، وهذه الظاهرة لم تكن قبل ذلك، إلا ما عرف عن عبد الله بن الأرقم، من أنه كان يحاكي كتب الرسول في رسائله، التي كتبها منفردا، ولم تمل عليه، ولم يتغير الأسلوب العام، وأصبحت شخصية عمر تظهر في كتبه، وهو ما يميز رسائله عن رسائل النبي وأبي بكر، ويتضح ذلك في المراسلة التي جرت بينه وبين سعد بن أبي وقاص(4).

---

(1) نقلاً عن نشأة الكتابة الفنية للدكتور حسين نصار، ص 40

(2) مصادر الشعر الجاهلي ناصر الدين، الأسد، ص 33

(3) مجموعة الوثائق السياسية في عهد النبوة، الحيدر أبادي، ص 207

(4) تاريخ الطبري ،ج 4 / 83 و 84 و 114 طبعة أوروبا

وحين ظهرت الفتنة في عهد عثمان، وتنكر أكثر الناس له، اقتضى ذلك أن يكاتب الثوار يسترضيهم، وأن يكاتب أهل الأمصار يستمدهم وفي مقدمتهم عامله على الشام معاوية بن أبي سفيان. وبمقتل عثمان استحكم النزاع بين علي ومعاوية وتبعه خلاف مع خصومه المتعددين، طلحة والزبير وعائشة، ثم الخوارج، فكانت الرسائل تتابع بين الأطراف جميعاً .

الدواوين وتعريبها في عصر الخلفاء :

احتل الديوان مكانة بارزة ومرموقة في قصور الخلفاء والأمراء والولاة والقواد، للمهام الخطيرة التي كان يؤديها، إذ كان بمثابة وزارة مهمتها إدارة الشؤون الداخلية والخارجية للدولة، ولسان ينطق باسمها، ويتحدث بالنيابة عنها، ومركز للدعاية والإعلام .

وإما الدواوين لغةً فهي جمع ديوان، وهو «مجتمع الصحف» أو«السّجل» أو «الدفتر الذي تكتب فيه أسماء الجيش وأهل العطاء»(1).

والديوان موضع لحفظ ما يتعلق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال ومن يقوم بها من الجيوش والعمال وفي تسميته يقول ابن خلدون إن أصل هذه التسمية أن كسرى (نظر يوما إلى كتاب ديوانه وهم يحسبون على أنفسهم كأنهم يحادثون فقال ديوانه؟ أي: مجانين، بلغة الفرس فسمى موضعهم بذلك، وحذفت الهاء لكثرة الاستعمال تخفيفا فقيل! ديوان، ثم نقل هذا الاسم إلى كتاب هذه الأعمال.. وقيل: إنه اسم للشياطين بالفارسية، سمي الكتاب بذلك لسرعة نفوذهم في فهم الأمور ووقوفهم على الجلي منها والخفي، وجمعهم لما شدّ وتفرق، ثم نقل إلى «مكان جلوسهم لتلك الأعمال»)(2) .

ولا يحتاج إلى تدليل أن أذكر أن العرب داخل جزيرتهم، لم يعرفوا شيئا من هذه الدواوين في الجاهلية المتأخرة على وجه الخصوص وفي الواقع لم يكن هناك ديوان، وذلك بسبب غياب الدولة ذات المظهر السياسي الموحد، فالديوان مرتبط بالدولة، وبالدولة ذات النظم الفكرية السياسية والإدارية، والعرب لم يعرفوا الدولة ونظمها إلى أن ظهر الإسلام، لا سيما بعد الهجرة النبوية إلى المدينة .

وعلى الرغم من أنه ليس هنالك تصريح عن تاريخ نشأة ديوان الرسائل، فإن القلقشندي يقرر أنه أول ديوان وضع في الإسلام، يقول في ذلك: اعلم أن هذا الديوان – ديوان الإنشاء – أول ديوان وضع في الإسلام وذلك أن النبي « r » كان يكاتب أمراءه وأصحاب سراياه من الصحابة ويكاتبونه، وكتب إلى من قرب من ملوك الأرض يدعوهم إلى الإسلام وبعث إليهم

(1) لسان العرب، ا بن منظور، مادة دون .

(2) مقدمة ابن خلدون، ص 302

بكتبه.. وهذه المكتوبات كلها متعلقها ديوان الإنشاء، بخلاف ديوان الجيش، فـان أول مـن وضعه، ورتبه عمر بن الخطاب من خلافته[1] .

ويستدرك الدكتور حسين نصار على كلام القلقشندي مؤكدا أن ليس هناك تلازم بين ديوان الإنشاء وكتابات الرسول هذه، لأنه قد توجد هذه ولا يوجد هذا الديوان، الذي يضـم كتّابـا مجوّدين مفتنين، يخلون بأنفسهم، ويكتبون من عندهم، مما لم يكن في عهد الرسول، وإن كان كتابه يكتبون ما يمليه عليهم هو، ويصف القلقشندي بأنه بالغ في ادعائه هذا، مبالغتـه فـي ادعائه أن ديوان الجيش والدواوين الأخرى وضعت في عهد الرسول أيضا، ولكنها لم تكـن في شدة ديوان الإنشاء، مع أن من قبله لم يذكروا وجود هذا الديوان في عهد النبي. ثم يخلص إلى أن ديوان الرسائل لم يوجد حتى في عهد الخلفاء الراشدين، وأن ما كان في عهد الخلفاء الراشدين لم يكن أكثر من أساس، قام عليه ديوان الرسائل فيما بعد[2].

والمرجح أن الديوان الذي وضع في العصر الراشدي هو ديوان العطاء أو ديوان الجنـد، الذي وضعه عمر بن الخطاب، مقتديا فيه بصنع الساسانيين[3]وذلك لاحتياج المسلمين إليـه، وهم يتوسعون في الفتوحات، وتتدفق عليهم الأموال، وهذا ما أكده ابن الطقطقي بقوله: لمـا كانت سنة خمس عشر من الهجرة – وهي خلافة عمر رضي الله عنه – رأى أن الفتوح قـد توالت، وأن كنوز الأكاسرة قد ملكت، وأن الحمول من الذهب والفضة، والجواهر النفيسـة، والثياب الفاخرة، قد تتابعت، فرأى التوسيع علي المسلمين، وتفريق تلك الأموال فيهم، ولـم يكن يعرف كيف يصنع، وكيف يضبط ذلك، وكان بالمدينة بعض مرازبة الفرس فلمـا رأى حيرة عمر قال له: يا أمير المؤمنين إن للأكاسرة شيئا يسمونه ديوانا جميع دخلهم وخـرجهم مضبوط فيه لا يشذ منه شيء، أهل العطاء مرتبون فيه مراتب لا يتطرق عليها خلل، فتنبّـه عمر رضي الله عنه، قال: صفه، فوصفه المرزبان. ففطن عمر لذلك ودون الدواوين وفرض العطاء.[4]

فإذا كانت تلك هي وظيفة الديوان حيث الحاجة إلى تدوين الواردات والأسماء والرسـائل والمعاهدات، فلا بد من أن يكون ديوان الإنشاء هو أساس الصناعة الديوانية، ثم يليه ديـوان العطاء الذي يوزع الأموال على المستحقين والرعية والعاملين، والنوع الثالث من الـدواوين كان ديوان الجند، وقد توطدت أسس هذا الديوان منذ أيام الخليفة عمر بن الخطاب الذي كان

(1) صبح الأعشى، القلقشندي ج1 ص 91
(2) راجع نشأة الكتابة الفنية، ص 48
(3) تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول شوقي ضيف، ص 19
(4) الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ابن الطقطقي، ص 60

يحرض الجند على الجهاد. وكان ديوان الجباية «الخراج والجزية» النوع الرابع من الدواوين وكان من أسباب إنشاء هذا الديوان أن أبا عبيدة حين فتح الشام، وسعد بن أبي وقاص حين فتح العراق كتبا إلى الخليفة عمر بقسمة الأراضي، والفيء، والمغانم بين المسلمين، فرأى الخليفة أن تبقى الأراضي المفتوحة بأيدي أهلها، وفرض عليهم الخراج «ضريبة الأرض» والجزية «ضريبة الأنفس».

وقد قسم القلقشندي الذي يعتبر كتابه «صبح الأعشى» أكمل مصدر استوعب تاريخ هذه المهنة وأصولها وفنونها ونماذج من آثارها الكتابة الديوانية إلى قسمين قائلاً: (إن الكتابة وإن كثرت أقسامها وتعددت أنواعها لا تخرج عن أصلين: كتابة الإنشاء وكتابة الأموال، فأما كتابة الإنشاء فالمراد بها كل ما رجع من صناعة الكتابة إلى تأليف الكلام وترتيب المعاني من المكاتبات والولايات والمسامحات والاطلاقات ومناشير الاقطاعات والهدن والأمانات والإيمان ما في معنى ذلك ككتابة الحكم ونحوها. وأما كتابة الأموال، فالمراد بها كل ما رجع من صناعة الكتابة إلى تحصيل المال وصرفه وما يجري مجرى ذلك، ككتابة بيت المال والخزائن السلطانية وما يجبى إليها من أموال الخراج وما في معناه، وصرف ما يصرف منها من الجاري والنفقات وغير ذلك ككتابة الجيوش ونحوها ومما يتجر القول فيه إلى صناعة الحساب).(1)

وقد ترك الخليفة هذه الوظائف في يد غير المسلمين لأن الفاتحين كانوا عربا أميين لا يحسنون الكتابة والحساب، فكانوا يستعملون في الحساب أهل الكتاب أو أفرادا من الموالي العجم ممن يجيده، وكانوا قليلاً منهم، كما يرى ابن خلدون.(2)

ولهذا استبقى عمر الدواوين بموظفيهما ولغاتها، فكان ديوان الشام يكتب باليونانية، وديوان فارس والعراق بالفارسية، وديوان مصر بالقبطية.(3)

ويخلص الجاحظ، رغم نقده للكتاب الإداريين وسخريته منهم، إلى القول: «لولا الخطوط لبطلت العهود والشروط والسجلات والصكاك وكل إقطاع وكل إنفاق وكل أمان وكل عهد وعقد وكل جوار وحلف».(4)

وهذه الوظائف التي ذكرها الجاحظ للكتابة، هي الوظائف التي نشأت وتطورت مع الدولة الإسلامية.. إلا أنها ظلت محدودة جدا في عهد الخلفاء الراشدين، فلم تكن الدواوين التي

(1) صبحي الأعشى، القلقشندي ص 54 و 55
(2) مقدمة ابن خلدون ،ص 295
(3) الخطط والآثار،المقريزي ج1 ص 58
(4) كتاب الحيوان، الجاحظ، ص 69

دونها عمر وورثها عنه خلفاؤه، تشغل من الموظفين إلا عددا ضئيلا.. ثم لما اتسعت الدولة في العهد الأموي، ووجد زعماء هذه الدولة أنفسهم في مواجهة قضايا إدارية ومالية معقدة، لا خبرة للعرب بها، فضّلوا إتباع الحل العملي وابقوا على الإداريين المحليين يصرفون الشؤون المالية والإدارية، كما كانوا يفعلون قبل الفتح الإسلامي. فاستمرت الإدارة في الشام يديرها الإداريون المحليون باللغة السريانية واستمرت الإدارة في العراق وفارس يديرها الإداريون الفرس باللغة الفارسية.

ويهمنا أن نلفت النظر إلى تعدد الدواوين في الأمصار المختلفة في عهد عمر بن الخطاب، فديوان للخراج بالعراق، وأخر بالشام وثالث بمصر. وليس الأمر مقصورا على هذا الديوان بل نجد دواوين أخرى متعددة للجند، إذ يذكرون أن أبا جبيرة بن الضحاك كان على ديوان الكوفة[1] وأن عبد الله بن خلف الخزاعي كان على ديوان البصرة[2]، ويقصدون بذلك ديوان الجند.

وأما الكتابة الديوانية يومئذ فقد كانت يسيرة سهلة لا تعدو الرسالة منها بضعة أسطر ما دامت قد وفت بالغرض وحققت الغاية، ولأن طبيعة الحياة يومئذ لم تكن تأذن بهذا الاتساع، ثم إن اللغة فوق ذلك كانت تميل إلى الإيجاز وتؤثره إذ كان ذلك يلائم ذهنية العربي وطبيعته الفنية، وظروف حياته المعيشية، واللغة كما هو معروف تتبع نظام الحياة وأساليبها، وقد كانت الحياة العربية حين ذاك يسيرة كل اليسر، سهلة كل السهولة، وقد وصلت إلينا بعض الرسائل التي بعث بها الرسول «r» إلى أولئك الملوك وهي صورة عن هذه الحياة في سهولتها وبساطتها ووضوحها .[3]

ازدهرت الكتابة الديوانية في العصر الأموي ازدهارا رائعا، كما ازدهرت أنواع أخرى من الكتابات ولا سيما الفقه والتفسير، والتاريخ والخطابة والمناظرات السياسية بين الفرق، فقد توطدت سلطة الدولة، وأمن الناس، وبرزت طموحاتهم، وتعددت حاجاتهم في عهود كثير من الخلفاء، وخاصة معاوية وعبد الملك وابنيه الوليد وهشام.

وكان من أسباب هذا الازدهار نهوض الموالي بأمر الكتابة، وظهور أثر ترجمة الدواوين وغيرها من الفارسية واليونانية والقبطية في العراق والشام ومصر، فمن المعروف أن عمر ابن الخطاب استعار نظام الدواوين من الفرس، وكذلك معاوية، حين وسع ديوان الرسائل وديوان الخاتم .

---

(1) الوزراء والكتاب، الجهشياري ص 17

(2) العقد الفريد، ابن عبد ربه ج4 ص 163

(3) الاتجاهات الأدبية في العصر العباسي، السيد أحمد خليل، ص 182

ومن الطبيعي أن الشؤون الإدارية لهذا الديوان كانت بيد العرب أول الأمر، ثــم أخــذت تنتقل بالتدريج إلى أيدي «الموالي» أولئك الذين انقطعوا لها، واستطاعوا بلباقتهم الفارسية أن يصلوا حبالهم بحبال الخلفاء والولاة، كابي الزعيزعة مولى عبد الملك بن مروان، وعبــد الله بن المقفع الذي كتب لداود بن علي، وسالم مولى هشام، وابنه عبد الله، وعبد الحميد الكاتــب الذي بدأت به الكتابة كما يقولون.

غير أن دواوين بني أمية كانت ضيقة المجال، محدودة الغرض، قليلــة الرســائل مقيــدة الأقلام، ومن ثم لم تظهر شخصية الكتاب إلا في عهد هشام الذي منح ديوانه بعض الاستقلال لمزيد ثقته في كاتبه ومولاه هشام .

فلما كانت الدولة الأموية، وقد أخذت نفسها هي الأخرى بأسباب التطور، بعد أن اتســعت الفتوح الإسلامية فشملت كما قلنا أمما وأجناسا أخرى ازدادت الحاجة إلى النهوض بالدواوين وبالكتابة الديوانية وقد شعر الأمويون أنه لا سبيل إلى تعريب الديوان الذي وجدوه في البلاد المفتوحة إلا بعد أن يتمرن العرب على أساليبه ويعتادوا عليها وهذا ما تم منذ مطلع القــرن الثاني للهجرة، في عصر عبد الملك بن مروان، نراه يطلب إلى سليمان بن ســعد الخشــني كاتبه على ديوان الرسائل أن يترجم ديوان الشام الرومي، ومن كاتبه الآخــر علــى ديــوان الرسائل صالح بن عبد الرحمن أن يترجم ديوان العراق الفارسي أما ديوان خراسان فتــأخر نقله إلى عصر هشام بن عبد الملك.[1]

ولكن المعلومات في هذا الشأن قليلة. فلا نعلم الكثير عن منهج هذا التعريــب، ولا عــن المصاعب اللغوية التي واجهته وطريقة حلها، ولا عن الكتاب الذين تكلفوا بهذا الجهد، وهــو بلا شك جهد عظيم، سوى إشارة مقتضبة ذكرها القلقشندي إذ يقول: «وقحذم جد الحجاج بن هشام القحذمي، وهو الذي قلب الدواوين من الفارسية إلى العربية»[2].

ولا نجد في كتب الأدب نصوصاً إدارية من العهد الأموي بعكس ذلك الكم الهائــل مــن النصوص الإدارية العباسية.. ولا يعني ذلك أنها لم توجد، لأنه ليس من المعقــول أن تنشــأ الكتابة الإدارية العربية مكتملة في العهد العباسي بذلك الشكل الذي تحفــل بــه كتــب الأدب المختلفة، ولا يمكن أن يبلغ عبد الحميد الكاتب وابن المقفع ما بلغاه في آخر العهد الأموي من بلاغة ساحرة دون محاولات سابقة. وبالرغم من هذا الشح في الوثائق، فإننــا نســتطيع أن نستنتج من خلال دراسة الإدارة العباسية نفسها التي تمثل -ولو إلى حد- امتــدادا متطــورا

(1) الوزراء والكتاب، الجهشياري، ص 30 - 37

(2) صبح الأعشى، القلشندي، ج1 ص 40

لسابقتها الأموية، أن التعريب لم يأت بالعرب إلى الوظائف الإدارية، وإنما نجد العكس من ذلك أن هذه الوظائف استمرت بأيدي رعايا ينتمون إلى شعوب البلدان المفتوحة.

وقد برزت من بين هذه الشعوب نخب تعلمت اللغة العربية ووضعت نفسها في خدمة الدولة بفضل حذقها لتقنيات العمل الإداري وانفرادها بذلك. ويمكن أن نلاحظ أن المدرسة الإدارية الفارسية اختصّت بالكتابة الإدارية القائمة على استعمال اللغة وأساليب البلاغة، وهي كتابة الإنشاء، بينما اختصت المدرسة الإدارية السريانية، وأصحابها من أهل الذمة اليهود والنصارى بالكتابة المالية القائمة على الأرقام والحسابات.

الكتابة الديوانية تمثل الحوار الحضاري المنفتح في الحضارة العربية الإسلامية، فعلى الرغم من أهمية الديوان من حيث صلته بأسرار الحاكم و الدولة، فقد ولي الأعاجم من فرس وروم وصائبه أمور الدواوين في الدولة العباسية، ومن أهم هؤلاء البرامكة وأبو إسحاق الصابئ .

ومعنى هذا أن الموالي الفرس أصبحوا يمثلون قلب الرحى في النظام الإداري العباسي، وجعلوا أنفسهم الرؤساء المقدمين، بينما اتخذوا لهم الكتبة من أهل الذمة أعوانا وأتباعا، وفي ذلك يقول جرجي زيدان: «لما أخذ الموالي الفرس في تنظيم الحكومة وترتيب دواوينها، أحسوا بافتقارهم إلى من يعينهم على ذلك من أهل الذمة في العراق والشام، وكانوا أهل معرفة في الحساب والكتابة والخراج فضلا عن العلوم. فأطمعوهم بالرواتب والجوائز. وسهلوا لهم أسباب المعيشة. وقربوهم وأكرموهم، فاطمأنوا لتلك الدولة وتقاطروا إلى بغداد وخدموا العباسيين بعقولهم وأقلامهم، بما أنسوه من تسامحهم وإطلاق حرية الدين لهم. فاستخدمهم العباسيون في دواوينهم، وولوهم خزائنهم وضياعهم».[1]

الصلة بين الكتاب والخلفاء :

من الطبيعي أن أصحاب ديوان الرسائل هم الذين كانوا يدبجون الكتب على ألسنة الخلفاء والولاة، وبحكم وظيفتهم كانوا يختارون من أرباب الكلام وأصحاب اللسن والبيان، لكل والٍ وقائد كاتباً، وأحيانا كان يتخذ الوالي في العمل الكبير أو الولاية الكبيرة طائفة من الكتاب .

ومنذ عهد عمر بن الخطاب شرع الحكام يتخذون الكتاب الخاصين الذين يشتغلون بالكتابة وعرفنا أسماء بعضهم مثل زياد بن أبيه كاتب ولاة العراق وعبد الرحمن بن أبزي كاتب نافع ابن الحارث والي مكة.[2]

(1) تاريخ التمدن الإسلامي، جرجي زيدان، ج 4 ص 137

(2) العقد الفريد، ابن عبد ربه، ج 3 ص 9

لقد سرد الجهشياري في عهد كل خليفة أسماء كتاب الولاة وإذا رجعنا فيه إلى أيام معاوية وجدناه يذكر في كتابه عمرو بن سعيد بن العاص الملقب بالأشدق لفصاحته وروعة منطقه[1]. ونمضي إلى عهد عبد الملك بن مروان فنجد بين كتابه روح بن زنباغ الجذامي، ورأس كتاب عبد الملك وأبنائه من بعده سلمان بن سعد الخشن وإذا ولينا وجوهنا نحو العـراق والشـرق رأينا الكتاب يُعنون برسائلهم عناية لا تقل عن عناية كتاب دمشق.

لقد امتدح الجاحظ اهتمام الكتاب بأنفسهم وبثقافتهم اللغوية والأدبية فقال: أما أنا فلم أرَ قط مثل طريقة في البلاغة من الكتّاب فإنهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحشياً ولا ساقط سوقياً.[2]

ولا بد الإشارة إلى أثر الجدل وعلم الكلام في ثقافة الجاحظ وفي مؤلفاته هذا الأثر الـذي جعله يؤلف رسالته: في ذم أخلاق الكتّاب.

لا شك في أن كتّاب الدواوين قد اخذوا أنفسهم بثقافة متعددة الجوانب الأدبية والتاريخيـة، القومية والأجنبية من هندية وفارسية وكان ذلك سببا في نجاحهم واستمرارهم فـي الكتابـة الديوانية، وإن ما زودوا به أنفسهم من ذوق العصر وثقافة، كان المعين لهم على ما وصـلوا إليه من مكانة عالية، فان تجويد الكتابة، أوصل بعض أولئك الكتّاب إلـى الـوزارة وقـرب بعضهم الآخر إلى مرتبة قريبة من الوزارة، فقد تولى جعفر بن محمد بن الأشـعث كاتـب الرشيد خراسان، كما تولى عمر بن مهران كاتب الخيرزان أم الرشيد مصر، وتولى الحسن ابن البجباج البلخي كاتب الهادي والأمين مصر، وتولى الحسن بن رجا، كاتـب المـأمون، فارس وتولى كاتبه وقائد جيشه طاهر بن الحسين خراسان وتولى ابنه عبد الله بـن طـاهر مصر والشام والجزيرة وما كان محمد بن عبد الملك الزيات ليصل إلـى مرتبـة الـوزارة العالية، لولا فنه الكتابي وتزويقه وتصنيعه وتجويده لهذا الفن، وكان الفضل بن سهل يسمى ذا الرياستين لجمعه بين رياسة السيف ورياسة القلم .

ومن البديهي أن المهام التي كان يقوم بها هؤلاء الكتّاب، تتطلب منهم بـدقتها وتنوعهـا، التسلح بثقافة عامة واسعة، وكانوا يحتاجون لدواعي التأنق البلاغي والأسلوبي، إلـى حفـظ الكثير من الأشعار في كل باب، والى استحضار الآيات القرآنية إذا دعت الحاجة إلى ذلـك، والاستشهاد بأقوال الحكماء والفلاسفة، والمأثور من كلام الصحابة، وعظماء الناس وأمثـال العرب، وإظهار المعرفة بالتواريخ والأخبار وأيام الناس وسير الملوك، كما كانوا يحتـاجون

---

(1) الوزراء والكتّاب، الجهشياري ، ص 31

(2) البيان والتبيين، الجاحظ، ج 1 ص 137

لدواعي المهنة ذاتها وضروراتها إلى معرفة الحسابات والهندسة والفقه وفي هذا يقول ابن قتيبة:

«ولا بد له (أي الكاتب)، مع كتبنا هذه، من النظر في الأشكال لمساحة الأرضيين، حتى يعرف المثلث القائم الزاوية، والمثلث الحاد والمثلث المنفرج، ومساقط الأحجار، والمربعات المختلفات، والقسيّ والمدورات، والعمودين، ويمتحن معرفته بالعمل في الارضين، ولا في الدفاتر، فإن المخبر ليس كالمعاني».[1]

إن انفراد الكتاب بمثل هذه الثقافة الواسعة، كان من أهم عناصر تخصصهم الذي أكسبهم مكانتهم في المجتمع. بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك في إطار تعزيز هذا التخصص، حتى يصبح من المستحيل على غيرهم أن يقوم مقامهم، فتزداد بذلك أهميتهم وتتأكد حاجة الدولة إليهم .

لقد أسهم انتقال الكتابة الديوانية من الطابع الفني والبلاغي إلى الطابع المهني والإبلاغي في أن تصبح الكتابة الديوانية حقه، لها تقنياتها وأسرارها التي لا يعرفها إلا أهلها، في تكوين فئة الكتاب لكونها فئة ثقافية إدارية واجتماعية متميزة، فلم يكن في مقدور أي أديب أن ينخرط في هذه المهنة إلا إذا كان من أهلها الذين يتوارثون أسرارها وذلك مهما كانت قيمته الأدبية .

إن تخصص الكتاب في القرن الرابع للهجرة بلغ درجة عالية بحيث جعلوا لهم لباسا مخصوصا فكان لباس الكاتب درّاعة وعمامة، فنجد الخليفة الطالع لله سنة 379 للهجرة عندما ولى أبا الحسن علي بن عمر الكوكبي المعلم ديوان الإنشاء خلع عليه ولقبه بالكافي، وكانت الخلعة درّاعة دبيقية وعمامة قصب[2] ولذلك يسمى مكسويه الكتاب «بصاحب الدرايعة».

وكان حظ أول كاتب في العصر العباسي غير ما تقدم، بل كان مآل أمره القتل والسبب أن ابن المقفع كتب لأعمام الخليفة الذين تمثلت فيهم المعارضة بينما نجد كاتبا آخر في بلاط الرشيد أبهى عصور الخلافة العباسية يقلد الخليفة أمور الرعية يأمر وينهى يستعمل من يريد ويعزل من شاء من الولاة وهذا الكاتب هو يحيى البرمكي الذي بلغ منزلة كبيرة في سلطة بني العباس حتى سلمه الخليفة خاتم الخلافة وولى ابنه جعفراً على المغرب وافريقية وابنه الفضل المشرق كله، وفي سنة 187 هـ أمر الرشيد بقتل جعفر، وحبس أبيه وأخيه الفضل حتى ماتا في السجن.[3]

(1) أدب الكاتب، ابن قتيبة، ص 9
(2) ذيل تجارب الأمم، أبو شجاع، ص 154
(3) للمزيد من هذا القبيل راجع: المرجع في النثر الأدبي في العصر العباسي، عبد اللطيف عمران .

وما من ريب أن حياة الترف والتأنق منذ عصر البرامكة، تركت بصماتها على أسلوب كتاب الدواوين ومضت فنون الكتابة الديوانية قدما في الفصاحة والبلاغة والتنميق مع جعفر بن يحيى صاحب الدواوين في عهد الرشيد الذي وصفه ابن خلدون بقوله: «وإن الناس كانوا يتنافسون في الحصول على توقيعاته ليقفوا منها على أساليب البلاغة وفنونها حتى قيل إنها كانت تباع كل توقيع بدينار».[1]

الكتابة الديوانية بين الترسل والصنعة :

مما يلفت النظر هنا هو تحرر الكتاب من نظام الإملاء، فقد كان الرسول «r» والخلفاء الراشدون بعده يملون على كتابهم ما يريدون تدوينه ولا يعطونهم حرية صياغة كما يهوون، ولذلك جاءت رسائل كل منهم نمطا واحدا على اختلاف كاتبيها، ولم يصرح المؤرخون بانفراد أحد كما كتب في عهد الرسول «r» إلا عبد الله بن الأرقم، الذي استقل أحيانا بما كتب، وأجاز الرسول كتابه، ولكن بعض الكتاب المتميزين - فيما يبدو – أخذوا يستقلون عن الإملاء في عهد الراشدين، فإذا جاء العصر الأموي تتابعت الدلائل على استقلال الكتاب برسائلهم ومنذ عهد مبكر. وهذا الاستقلال هام لأنه يتيح للكاتب أن يتأتى ويدير النظر في إثراء الأفكار وتعميقها وتجويد العبارة وتحسينها .

والشاهد على تخلص الكاتب من الإملاء ما رواه الجهشياري «أن كاتبا كان لمصعب بن الزبير كتب: «المصعب» فقال مصعب: ما هاتان الزائدتان ؟ يعني الألف واللام».[2]

التعريف الذي أدخله الكاتب على رسم مصعب، بغير رضى الأخير، يدل على أن مصعبا لم يكن يمليه، وإلا أملاه بدون الزائدتين. هناك شاهد آخر على انفراد الكاتب بنفسه، وهو رسالة عبد الرحمن بن الأشعث إلى الحجاج التي يصرحون بأن ابن القرية كتبها له عنه. يقول الدينوري: فقال له (لابن القرية) عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث: إني أريد أن اكتب إلى الحجاج كتاباً مسجعاً أعرفه فيه سوء فعاله، وأبصره قبح سريرته.[3] وهناك شواهد أخرى لا مجال لذكرها.

ولما جاء العصر العباسي ارتفع شأن الديوان لكثرة أعبائه وعظم رسالته وأصبح رئيسه وزيرا أو بمنزلة الوزير. وكان مستشار الخليفة ومستودع أسراره ومن ثم اتجه الخلفاء إلى اختياره من أهل الثقة من ذوي قرابتهم، وبهذه الصفة كتب مروان بن الحكم لعثمان ومعاوية ويزيد ومع هذا فإن الرسائل لم تكن لتنفذ إلا بإملاء الخليفة أو بإقراره لها. فلما اتسع الملك

(1) مقدمة ابن خلدون ، ص 307
(2) الوزراء والكتاب، الجهشمياري ص 34
(3) الأخبار الطوال، الدينوري ص 230

وكثرت الأعباء وبخاصة في العصر العباسي اضطر الخلفاء إلى أن يعهدوا بها إلى الثقات من أربابها وإن لم يكونوا من ذوي القرابة.

ولما آلت أمور الكتابة إلى (الموالى) دخلت في طور جديد، وربما صدرت عنهم الرسائل ممهورة بتوقيعاتهم، فلما آنس الخلفاء منهم جانب الرشد منحوهم الثقة، واختاروا من بينهم الوزراء والحجاب، ومن ثم ظفروا بالدرجة الرفيعة التي كان عليها آباؤهم في البلاط الكسروي .

ولعل البرامكة كانوا أول وأشهر من ظفر بمثل هذه المكانة التي راجحت مكانة الخليفة نفسه... ومن ثم لعبوا دورا كبيرا في ميدان (البلاغة) لا يقل كثيرا عن دورهم التاريخي في ميدان السياسة، فهم فوق موهبتهم الأدبية وميلهم إلى الأدب احتضنوا الأدباء، كتابا وشعراء، لمآرب سياسية.

والكتابة الديوانية بقيت حتى مطلع القرن الهجري الرابع قائمة على الترسل مقترنة بالطبع واليسر وإذا تقدم الزمن وفي مطلع المئة الرابعة للهجري ظهر زي جديد تطلبه ذوق أرباب السلطة والدواوين ولا نصل إلى عهد الخليفة المقتدر حتى نجد السجع يصبح عاما في كل ما يصدر عن دواوينه ولا يقف عند حدود سلطان بني العباس، بل يتجاوزه إلى الإمارات الفارسية، التي ضعف ارتباطها بالدولة العباسية، وأصبحت كأنها دولة مستقلة، من هذه الإمارات: إمارة البويهيين، وإمارة السامانيين، وإمارة الغزنويين.

ومن ينظر في كتاب تاريخ الوزراء للهلال بن المحسن الصابي وما عرض فيه من الكتب والرسائل يعرف أنها تبين الاتجاه الجديد في الكتابة نحو الزخرف والتكلف، نتخير أنموذجا نسب إلى الخاقاني وزير المقتدر وكاتبه الذي كتب إلى أحد أعماله: الزم – وفقك الله – المنهاج واحذر عواقب الاعوجاج واحمل ما أمكن من الدجاج إن شاء الله، فحمل العامل إلى الوزير الكاتب دجاجا كثيرا على سبيل الهدية، فقال: هذا دجاج وفرته بركة السجع.(1)

وإذا صرفنا النظر عن الجانب الفكري في عهد تلك الإمارات، واتجهنا نحو الأدب والكتابة بشكل خاص، وجدنا أنها ازدهرت في هذا العهد ازدهارا لم يعرف في أي عصر سابق، إذ كان كل أمير أو وزير من حكام هذه الإمارات، يحشد حوله نخبة من الأدباء والشعراء والكتاب، واستوزر حكام هذه الإمارات كبارات الكتاب والمثقفين، فعند السامانيين نجد العميد والد ابن العميد الكاتب المشهور، كما نجد الإسكافي الكاتب المعروف، وعند البويهيين نجد ابن العميد، كما نجد الصاحب بن عباد وعند الزياريين نجد أميرا من أمرائهم يشتهر بالكتابة وهو قابوس بن وشمكير ومن الظواهر المهمة التي اقترنت بهذا العصر أننا

(1) تاريخ الوزراء، الهلال بن محسن، الصابي، ص 277

نجد الأدباء ينتقلون من بلاط إلى بلاط يرفعون كتبهم ومؤلفاتهم إلى الملوك والأمراء على نحو ما لاحظ براون في كتابه «تاريخ الفرس الأدبي» إذ ذكر أن الثعالبي ألف كتاب «لطائف المعارف» صاحب بن عباد و«المنهج» و «التمثيل والمحاضرة» لشمس المعالي قابوس بن وشمكير، و «سحر البلاغة» و «فقه اللغة» للأمير أبي الفضل الميكالي، و «النهاية في الكناية» و «نثر النظم» و «اللطائف والظرائف» لمأمون بن مأمون أمير خوارزم وهؤلاء الأمراء والملوك لم يكرموا فقط من كانوا يرحلون إليهم، بل كانوا يكرمون أيضا أبناء أقاليم من فقهاء وشعراء وأدباء ولغويين وفلاسفة، ولذلك كنت تجد حول كل قصر طائفة من الشعراء والأدباء والعلماء[(1)].

وكان كل من هؤلاء الأمراء والحكام يحاول أن يكون في بلاطه ودواوينه أهم كاتب في عصره حتى تشتهر دولته بتلك الطرف الزخرفية التي يخرجها هذا الكاتب، وما من ريب في أن هذه الحال دفعت الكتاب إلى أن يصلوا بنثرهم وتنميقه إلى مرتبة تكاد ترفع الحواجز بينه وبين الشاعر، فهو نثر منظوم أو هو شعر منثور.

وبالرغم من أن مهنة الكتابة أقدم من قيام الدولة العباسية كما وضحنا فان فئة الكتاب تبدو وكأنها وليدة الدولة العباسية، ويبدو تطورها السريع مرتبطا شديد الارتباط بتطور هذه الدولة، وذلك يعود إلى المركزية المفرطة التي أقرها العباسيون في تسيير شؤون دولتهم، بعكس اللامركزية التي ميزت حكم الأمويين لما كان الولاة يتمتعون بقدر كبير من الاستقلالية، ولا شك في أن النمط العباسي في الحكم، مستمد من النمط الكسروي القديم، وقد اقتضى هذا الشكل من الحكم إدارة مركزية ضخمة ومعقدة، كما اقتضى وجود شبكة مترابطة من الدواوين الجهوية على مستوى كل ولاية، والمحلية على مستوى كل مدينة ورستاق وقرية. وهي ترتبط كلها، وفي علاقة هرمية بالإدارة المركزية وعلى رأسها الوزير، فالخليفة نفسه .

مما لاشك فيه أن هذه المنزلة، التي حظي بها كتاب هذا العصر، وهذا التشجيع الذي ظفروا به كانا خير حافز لكل متمرس بهذا العمل على الإجادة والافتنان، فضلا عن ثقافتهم الأعجمية التي أهلتهم لذلك حتى أصبح ديوان الإنشاء في هذا العصر قبلة الأنظار كما أصبح مدرسة فنية جامعة تلتقي فيها مختلف الأساليب .

إلا أن مكانة الكتاب والوزراء شهدت شيئا من التراجع في بداية عهد التسلط العسكري التركي على الخلافة، إثر مقتل المتوكل، وخاصة في الفترات التي تعاظم فيها نفوذ الخدم والقهرمانات ونساء القصر، فتوالت نكبات الكتاب والوزراء وتعددت مصادراتهم، كما حدث في أيام المعتز سنة 255 للهجرة، عندما طالب قائد الأتراك صالح بن وصيف الخادم، الخليفة

(1) ضيف، شوقي: الفن ومذاهبه في النثر العربي ص 374

بمصادرة الكتاب، متهما إياهم بتحصيل أموال طائلة بغير وجه حق، وإذ امتنع المعتز عن ذلك، قبض صالح بن وصيف وأصحابه الأتراك على الوزير وجماعة من الكتاب فعذبوهم وصادروا أموالهم وضياعهم ودورهم، وقتلوا بعضهم وقاموا بحملة تشهيرية واسعة ناعتين إياهم (بالكتاب الخونة)[1].

وقد ألحقت هذه المحنة بالغ الضرر بمنصب رؤساء الدواوين وبالوزارة ذاتها باعتبارها أعلى مرتبة يبلغها الكتاب. غير أن هذه النكسة التي منيت بها مؤسسة الوزارة ومنصب الوزير بالتحديد، لم تؤثر كثيرا في وضع الكتاب عموما بوصفهم فئة قائمة الذات، لأن هذه الفئة بحكم تجذرها في الدولة وبحكم عقليتها الفئوية النفعية، عرفت كيف تبقي مصالحها الحيوية بمعزلٍ عن مثل هذه التقلبات حتى إذا كانت مصالح بعض الكتاب الفردية قد تضررت كثيراً.

إبداعات الكتاب خارج نطاق العمل وموقفهم من الدولة :

لا بد لنا من الالتفات إلى بعض إبداعات الكتاب التي كانت خارجة عن مجالات العمل الديواني، فقد أخذ هؤلاء الكتاب من روائع الأدب والنقد والعلوم والفقه والأصول بحظ غير قليل، وهناك دواوين في الشعر ومؤلفات في اللغة والنحو والنقد عديدة، قدمها هؤلاء الكتاب لتراثنا العربي الإسلامي، ونتخير مثالا مؤلفات الصاحب بن عباد. وقبل الصاحب بن عباد نجد ديوان شعر محمد بن عبد الملك الزيات الذي يستحق النظر والمراجعة والدرس، وكذلك أشعار الكتاب من آل مسعدة، والصولي وهذا دليل على أن كتاب الدواوين اخذوا من كل علم بسبب، ولكن كان عليهم إلا يظهروا براعتهم في العلوم والمعارف أمام سطوة السلطان وجبروته، فقد كان التواضع طريقهم إلى الشهرة والسلامة.

وصورة العلاقة في تراثنا بين الكاتب والحكومة واضحة وعميقة، والصراع الفكري والسياسي نابع من داخل الدولة الإسلامية ذات الامتداد العظيم والحراك الاجتماعي المتميز والتعددية البينة، ووجوه الجدل بين الخلفاء والكتاب إدارية وسياسية.

إننا ندرك أن وضع الكاتب يتحدد بالدور الذي يقوم به المجتمع «كمشرع ومعترض ومبشر» أو على الأقل كصاحب رأي وقضية، وندرك أيضا أن الحديث في هذا الدور يتطلب بيان «طبقات الكتاب» أو «مدارسهم» أو ملامح وجوههم على الأقل، فهناك الكاتب صاحب الرؤية الذي يحمل رسالة العدل والتغيير ويدافع عن قضايا الإنسان.

(1) تاريخ الطبري، ج 5 ، ص 196

وإلى جانب الكاتب صاحب الحلم والرؤية تقع على الكاتب «المنحاز للحكومة» الذي يسوغ للدولة أفعالها بحجج مثل «الواقعية» والمصلحة «وعدم إثارة العامة» ولا يتجاوز حدود الدعوة إلى الإصلاح التدريجي، وتنأى عن لغته مفردات «الحرية» و«الثورة» و«التغيير». وقد يلجأ أهل هذا النموذج إلى الصمت والظل، ويحيطون أنفسهم بهالة من المريدين والوقار الزائف، وتظل علاقتهم بالسياسي مشوبة بالبحث عن المصالح والمواقع.

هل نقول مع الكواكبي إذن إن لكل سلطة نزوعا نحو الاستبداد، بينما لكل علم وثقافة نزوع نحو الحرية؟![1] وهل العالم والحاكم، المثقف والسلطة، ضدان لا يلتقيان.. إن موضوع هذه الصلة معقد، ولا يمكن إطلاق الأحكام فيه لإن لكل سلطة سياقا خاصا بها متأثراً بالعصر والوعي والغايات، ولا نستطيع قياس مدى النجاح أو الإخفاق في بناء صلة متوازنة بين المثقف والسلطة من خلال ملاحظات انطباعية عامة، أو أحكام على حالات فردية لا يمكن اعتبارها صالحة للتعميم.

إن كلاماً كثيراً قد امتد في فضاء العالم العربي في القرن العشرين حول مفهومي الكاتب والسلطة والعلاقة بينهما، وقد أنجز فلاسفة وباحثون أكاديميون ومثقفون ملتزمون خلاصات مهمة حول المفاهيم.

ما الذي يدفع الكاتب إذن باتجاه السلطة؟ وما هو دوره: تحريض على السلطة أو تجسير معها، أو توازن بينها وبين الجماهير؟ وما هو النداء الذي يصغي إليه وهو يقيد نفسه في ذراها؟ كما قيد المتنبي نفسه في ذرى صاحبه سيف الدولة! خاصة إذا كان مدركاً لما قد تطلبه السلطة منه طاعة، أو إقناعاً للعامة بها، أو تجميلاً للقبيح من أفعالها! أم لعله يجد أحياناً أن ما لديه من أفكار قابلة للتطبيق إن ملك إرادة السلطة، وأن أحلامه ستلامس أرض الواقع إن تبناها أمير ووزير! أم لعله يجمع نخبوية الكاتب إلى نخبوية السياسي في شخصه معلنا أن التغيير لا يكون إلا إذا توافرت له وسائل وأدوات، وهي كلها موجودة لدى الحزب أو الحكومة أو الطبقة المسيطرة! آنذاك يصير المثقف مستلباً وصاحب مهنة محترفاً في الوصول إلى المصالح، بل إنه ينحاز إلى السياسي فيه على حساب رؤى الثقافي وتطلعاته..

ألم يجعل ابن خلدون نصف أمر السلطة لأهل السيف والنصف الثاني لأهل القلم... فقد كتب في مقدمته أن «السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة» وأضاف أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف أشد من الحاجة إلى القلم «لأن القلم في تلك الحال خادم منفذ للحكم السلطاني».. أما في آخر الدولة حيث تضعف «تحتاج الدولة إلى الاستظهار بأربابها

---

(1) انظر في تفاصيل ذلك، الغلام القتيل طرفة بن العبد، احمد محمد، ص 74 - 98

السيوف». بينما في وسط الدولة يتراجع السيف لصالح القلم لان أرباب الأقلام يصيرون آلته التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه...[1]

النتائج :

لم تلق الكتابة الديوانية في عصرنا الراهن من البحث والاهتمام ما تستحقه، فقد انصرف الباحثون إلى العناية بأبرز الآثار النثرية في العصر الوسيط، لأعلام تركوا الديوان من أمثال الجاحظ والمعري وكتاب المقامات، ولهذا أسباب أهمها أن كاتب الديوان بعيد عن الحرية التي هي شرط أساسي للإبداع، وكاتب الديوان يبدع في قيوده التي يحددها له السلطان، ومع هذا فقد تمكن كتاب الدواوين من الافتتان في معرض القيود المفروضة عليهم من نزوع السلطان ورغبته في الموضوع، وميوله في الأساليب .

ومن هذا المنطلق تغدو الكتابة الديوانية مصدرا مهما للبحث في الصلة بين السلطة والنص، وبين النص وصاحبه، فكثيراً ما نقرأ لكتاب كتبوا للسلطان، أو عنه إلى الخصوم، أو الإخوان، ولكن على الكاتب أن يحشر في ذهنه مشاعر السلطان، ويتأثر بما يتأثر به، ولنا دليل جميل في خلافات سلاطين بني بويه، وفي كتابات أبي اسحق الصابي للمراسلات بين هؤلاء السلاطين الذين كان يتنقل في الكتابة لهم وإليهم من مشاعر العداوة تارة إلى مشاعر الصداقة والمودة، ونتخير مثلا كتاباته بين عضد الدولة وبختيار .

وآمل أن تتيح لي الأيام القادمة لإجراء أبحاث تطبيقية على بعض النصوص وأن أبحث في إشكالية تلقي نص الكتابة الديوانية مفيدا من علوم النص، ومن نظرية التلقي .

الملخص :

ترمي هذه الدراسة إلى إعطاء لمحة عن حياة الدواوين وحصتها في الأدب العربي وإلى إعطاء القارئ صورة عن واقع حال الكتاب وعلاقاتهم بالحكام، كما تبين هذه الدراسة حوادث هامة كانت الباعثة للكتابة الديوانية، وتنظر كذلك في اتكاء العرب على غيرهم من الأمم في هذا الجانب واستعارتهم للكتابة الديوانية من الأمم الأخرى، كما تبين جهد الكاتب ودوره في هذه الكتابة وصلته بالحكام وموقفه من أركان السلطة، وتستشهد بكثير من رجالات الكتابة الديوانية وأعلامها.

(1) مقدمة ابن خلدون، ص 275

المصادر والمراجع :

1ـــ الاتجاهات الأدبية في العصر العباسي، السيد احمد خليل، دار مكتبة الجامعة العربية .
2ـــ الأخبار الطوال، الدينوري، دار الفكر الحديث، لبنان .
3ـــ أدب الكاتب، ابن قتيبة، دار الجيل .
4ـــ البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ، دار الجيل، بيروت .
5ـــ تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي، شوقي ضيف .
6ـــ تاريخ التمدن الإسلامي، جرجي زيدان، دار الهلال .
7ـــ تاريخ الطبري، طبعة أوروبا .
8ـــ تاريخ الوزراء، الهلال محسن الصابي .
9ـــ الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ، دار إحياء التراث العربي .
10ـــ ذيل تجارب الأمم، أبو شجاع .
11ـــ السيرة النبوية، ابن هشام، دار القلم، بيروت .
12ـــ صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، القلقشندي، دار الكتب المصرية .
13ـــ العقد الفريد، ابن عبد ربه، دار الكتاب العربي – بيروت .
14ـــ الغلام القتيل طرفة بن العبد، محمد احمد عبد القادر، منشورات جامعة البحرين.
15ـــ الفخري في الآداب السلطانية، ابن الطقطقى، القاهرة .
16ـــ الفن ومذاهبه في النثر الأدبي، شوقي ضيف 0
17ـــ لسان العرب، ابن منظور .
18 ـــ مجموعة الوثائق السياسية في عهد النبوة، الحيدر آبادي، لجنة التأليف .
19ـــ المرجع في النثر الأدبي في العصر العباسي، عبد اللطيف عمران، جامعة دمشق.
20ـــ مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ناصر الدين الأسد، دار المعارف .
21ـــ المقدمة، ابن خلدون .
22ـــ المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، المقريزي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة .
23ـــ نشأة الكتابة الفنية، حسين نصار، مكتبة الثقافة المدنية .
24ـــ الوزراء والكتاب، الجهشياري، دار الفكر الحديث .

/ /

الجاحظ من منظار علم الأرطفونيا
دراسة تأصيلية، بيو ـ لسانية

عيسى حميدان(*)

U——————————————u

المقدمة:

لقد أطل العصر العباسي بفسيفساء جميلة، زينها هذا التمازج بين الثقافات الإنسانية المختلفة حتى بلغت شأوا بعيداً وغاية من الكمال والنضج، واستحق هذا العصر بحق صفة «زهرة العصر، وأزهى عصور الأدب العربي قاطبة»، ولا عجب في ذلك بالنظر إلى جملة من العوامل المختلفة التي رشحته ليتبوأ هذه المنزلة، ومنها النجوم النيّرة التي أنارت سماءه، وبددت غيومه، ومنها اسم **الجاحظ**، فمن منّا لا يعرفه، ولأي أثر ومؤلف له لا يذكره، فهو أشهر من نار على علم، عبقريته تجاوزت حدود بيئته لتستحق صفة العالمية بما حباه الله من ذكاء متوقد، وعقل راجح، وعلم غزير، حتى أضحى من رواد البيان العربي ممن أسهم في الكشف عن معناه في مؤلفاته المختلفة، وخاصة في كتابه «البيان والتبيين».

(1) جامعة ابن خلدون، تيارات، الجزائر.

البيان بنظرة الجاحظ هو الدليل الذي تظهر فيه وحدة الجنس البشري في صورتها الأولى فلقد شرح في هذا المؤلف معنى البيان، واظهر أهميته وقيمته، فالبيان «اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام، وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع.»[(1)].

إن الجاحظ أثناء حديثه عن صفات البيان العربي تعرض للأجانب الذين يتكلمون العربية، والذين يمزجون بين لكنة لغتهم الأم، وبين اللكنة العربية، فمهما بالغوا في تعلمهم العربية واختيار الألفاظ الفاخرة والمعاني الشريفة ومهما اخذوا أنفسهم بالدقة في رعاية الأحكام الإعرابية في اللغة فإن النزعات اللغوية الباطنة لا تلبث أن تكشف عنهم ذلك القناع الذي يصطنعونه وتنم عن أصولهم(...) فالسندي إذا جلب كبيراً لا يستطيع إلا أن يجعل الجيم زاياً ولو أقام في عليا تميم، وفي سفلى قيس وبين عجز هوازن خمسين عاما، وكذلك النبطي القح خلاف المغلاق الذي نشا في بلاط النبط لأن النبطي القح يجعل الزاي سيناً، فإذا أراد أن يقول (زورق) قال (سورق).[(2)]

وتعتبر مؤلفات الجاحظ المتنوعة حصيلة لما استفاده من الأمم السابقة، فلقد اعترف الجاحظ صراحة دون لبس أو تعصب بأثر وفضل الأمم الأولى في مؤلفاته، قائلاً: «ولولا ما أودعت لنا الأوائل في كتبها، و خلّدت من عجيب حكمها، و دونت من أنواع سيرها، حتى شاهدنا بها ما غاب عنّا، وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا، فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم، وأدركنا ما لم نكن ندركه إلا بهم، لما حسن حظنا من الحكمة، ولضعف سببنا إلى المعرفة.[(3)]

إن الباحث في تراث الجاحظ يمكنه اكتشاف بعض الجوانب الخفية حيناً والمهملة حيناً آخر للعبقرية اللسانية التي ميزت هذه الشخصية الفذة، وخاصة إدراكه المذهل للوظيفة الأساسية للغة دونما إقصاء للوظائف الأخرى، فقد ركز «ويتني» (Whitney) مثلاً على التواصل باعتباره وظيفة اجتماعية[(4)] ليس هذا فحسب، بل أدرك الجاحظ إدراكاً تاماً لأصول اللسانيات،

---

(1) البيان والتبيين ــ الجاحظ ــ، تح وشرح :عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص76

(2) قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث ــ مازن الوعر ــ دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1 (1988) ص 549.

(3) الحيوان ــ الجاحظ ــ تح :عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ج 1، 1996، ص 85.

(4) « ــ sociolinguistique » William Labov éd de Minuit 1976; P353

هذا العلم الذي ظهر مع بداية القرن الماضي في أوربا، بل تكاد تجمع جميع المصادر أن هذا العلم تنفس وولد في أجواء أجنبية خاصة بظهور كتاب «فرديناند دي سوسـير» «(F ــ de Saussure) (1857 ــ 1913) في مؤلفه العظيم» محاضرات في اللسانيات العامة « Cours de Linguistique Gle» عام 1916.

مـن المتعـارف عليـه أن مصـطلح علـم اللسـانيات بفرعيهـا التطبيقـي (LinguistiqueAppliquée) والنظري العام (Linguistique Générale) لم يكن وليد البيئـة العربية، بل نشأ وترعرع وتنفس في أجواء غربية في بداية القرن الماضي مع ظهور كتاب «فرديناند دي سوسير» في تناوله للظاهرة اللغوية، ولكن وجب علينا أن نحدد في هذا المقام الفرق الجلي بين اللسانيات وعلم اللسانيات «فاللسانيات العامة علم فتي مقارنة باللسانيات، فقد ولد اللسانيات العامة في بداية القرن التاسع عشر، ويمكن تعيين بداية تاريخ هذا المصطلح في عام 1833، لكن اللسانيات كانت قبل هذا التاريخ...»(1)ومن هنا يمكـن القـول أن التـراث العربي غني بالدراسات اللسانية، وحسبنا دليلاً أن «سيبويه في صدر طويل مـن كتابـه لا يتحدث عن قاعدة نحوية أخص من غيرها، ولا يتناول قواعد نحوية شكلية ضيقة المجال، بل نجده عالماً يثير عناصر ومواضيع لسانية عربية عامة. ولعل أول باب يحمل عنواناً «هـذا باب علم ما الكلم من العربية...»(2)، فالعرب توجهوا إلى الظاهرة اللغوية يدرسونها من شتى مستوياتها اللسانية، ولهذا أمكننا القول: انه لدينا نحن ــ العرب ــ لسانيات عربية، إجابة عن السؤال المطروح في الساحة اللغوية الآن من خلال المؤلفات التي كتبت في هـذا المجـال، وتحت عنوان عريض :هل لدينا ــ نحن العرب ــ لسانيات عربية ؟(3)وقد تضاهي(لسانياتنا) اللسانيات الغربية، بل الكثير من المعارف اللسانية التي أصبحت رائجة في الساحة اللغويـة المعاصرة، نجد جذورا لها في الدراسات اللغوية التراثية العربية، ولعل خير دليل علـى مـا نصبو إليه تلك الأعمال الجليلة التي قدمها العالم العربي «**الجاحظ**» ومن سبقه مـن علمـاء عرب أفذاذ، ننحني إجلالاً وتقديراً كلما ذكرت أسماؤهم: كالخليل بن احمد وسـيبويه وابـن جني وغيرهم كثر.قال الدكتور عبد الجليل مرتاض مُنوها: «ولا يظن بنا ظان أننا نتجاهـل الجهود اللغوية المضنية التي اضطلع بها اللغويون العرب القدماء، فنحن مازلنا ننحني لهـم

(1) «Histoire de la Linguistique des Origines au 20 eme siècle» ــ Georges Mounin Presses universitaires de France: 1 éd ; 1967.P 50 (Introduction)

(2) في رحاب اللغة العربية ــ عبد الجليل مرتاض ــ ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ن2004ص 146.

(3) المرجع نفسه ــ عبد الجليل مرتاض ــ ص 144.

إجلالاً وإكباراً كلما تصفحنا أثراً من آثارهم أو اطلعنا على عمل لغوي من أعمالهم، فمقدمة الخليل بن أحمد وحدها دون الغوص فيما سبقه ولحقه من أفكار لغوية علمية تستحق هذا الانحناء والإعجاب وكثيرا من الذهول.»[1]

لقد اهتم **الجاحظ** ــ كما أسلفت ــ بالظاهرة اللغوية من مختلف مستوياتها اللغوية، بدءاً بالمستوى الصوتي، الذي هو المادة الخام التي تتشكل منها العناصر اللسانية، وتقوم على أساسه المستويات الأخرى.فالصوت ــ كما هو معلوم ــ هو لب التقطيع (Syllabisation) الذي يعتمد على الحركات الوظيفية للأعضاء المصوتة عند الإنسان، وعلى ضوئه تتشكل العناصر اللسانية وفق تركيب خاص تقتضيه الطبيعة الخطية لكل لغة، وعلى ضوء ذلك، يفرق الجاحظ بين اللغة باعتبارها نظاما من العلامات الدالة، والصوت. فالصوت هو «آلة اللفظ، والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف. ولن تكون حركات اللسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منثوراً إلا بظهور الصوت ولا تكون الحروف كلاماً إلا بالتقطيع والتأليف»[2]

مما هو في عداد المسلمات أن البحث في ظاهرة الأمراض اللغوية في الوقت المعاصر قد خضعت للمراقبة والمعالجة من وجهة نظر طبية أو نفسية خالصة، ولكن البحث الحديث ينظر إلى هذه الظاهرة من وجهة نظر لسانية أيضا، وذلك لكشف العلاقة الوشيجة بين المرض الفيزيولوجي، والمرض اللغوي. لكن **الجاحظ** تناول بالبحث والاستقصاء هذه الظاهرة، والعيوب النطقية، أو ما أصبح ينعت بعلم الأرطفونيا التي «هي الدراسة العلمية للاتصال اللغوي وغير اللغوي في مختلف أشكاله العادية والمرضية تهدف إلى التكفل بمشاكل الاتصال بصفة عامة واضطرابات اللغة والكلام بصفة خاصة»[3] وذلك من منظور خاص، محدداً أنواعها بدقة متناهية، ذاكراً الحروف التي تلحقها هذه الأمراض، والأعضاء النطقية المسؤولة عنها. ..الخ. وبهذا يؤسس الجاحظ لعلم خاص قائم بذاته، و «يصبح رائداً

(1) جدوى الإعراب في العربية لدى اللغويين العرب القدماء ــ عبد الجليل مرتاض ــ ص1، مداخلة في الملتقى الوطني لتيسير النحو ــ جامعة ابن خلدون تيارت.

(2) البيان والتبيين ــ الجاحظ ــ ج1، ص79.

(3) الأرطفونيا ــ علم اضطرابات اللغة والكلام والصوت ــ محمد حولة ــ دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر 2007. ص 13.

في علم تقويم اللسان (L'orthophonie)الذي شاع في أيامنا هــذه»[1] اعتمــاداً علــى دقــة الملاحظة ولعل هذا دأب العلماء العرب قديماً في ملاحظاتهم للظواهر اللغويــة، وخبــرتهم بالحالات النطقية التي تظهر فيها هذه الأمراض، على الرغم من أن البحوث الطبية الحديثــة تؤكد وجود خلل على مستوى الدماغ، مما يؤثر في المريض، ويعيق عملية التواصــل مــع غيره. لقد ثبت أن «الخلل الفسلجي الذي يعتري الأقسام الدماغية العليا الأكثر تعقيداً، والأعلى تطوراً والأحداث من ناحية النشوء والارتقاء يؤدي إلى تفككها الوظيفي ــ بما فيها بــالطبع وبدرجة أهم ــ المراكز المخية اللغوية والأدوات الفسلجية الأخرى المرتبطة بها»[2] وفضلاً عن ذلك يمكننا استقراء تجارب الجاحظ الإحصائية، ونذكر هاهنا علــى ســبيل المثــال لا الحصر، ما قاله: «أنشدني أبو محمد اليزيديّ:

وخلّة اللفظ فــي اليــاءات إن ذكــرت كخلة اللفظ فــي اللامــات والألـــف
وخصلة الراء فيها غير خـــــــافية فاعرف مواقعها في القول والصــحف

يزعم ان هذه الحروف أكثر ترددا من غيرها، والحاجة إليها اشد. واعتبر بان تأخذ عدة رسائل وعدة خطب. من جملة خطب الناس ورسائلهم، فإنك متى حصّلت جميــع حروفهــا، وعددت كل شكل على حدة، علمت أن هذه الحروف الحاجة إليها اشد. »[3]

إن هذه الطريقة العلمية ــ في رأينا ــ التي تعتمد على الملاحظة بالدرجة الأولى قد مكنت الجاحظ وغيره من العلماء على ملاحظة الظاهرة اللغوية في جميع مستوياتها اللسانية، فلــم يكن هناك من سبيل يسلكونه غير هذا السبيل وهو الملاحظة، ووصلوا من خلالها إلى نتائج مذهلة أقرت البحوث العلمية الغربية في مجال اللسانيات عامة وعلــم الارطفونيــا خاصــة بوجاهتها وعلميتها استناداً إلى أجهزة مخبرية عالية التقنية فإذا كان الجاحظ «ينصــت إلــى الخطباء بكل اهتمام قصد تفحص سلامة ألسنتهم، وفصاحتها، فكان يراقب زلات ألسنتهم ومن ثمة يستخرج العيب بتحديد الحرف المتعرض له وكذا تحديد مخرجه».[4]

(1) النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين ــ محمد الصغير بناني ــ ديــوان المطبوعــات الجامعية، الجزائر 1994، ص 114. وينظر الجاحظ، المصدر السابق، ص 22.
(2) اللسانيات من خلال النصوص ــ عبد السلام المسدي ــ الدار التونسية للنشر، ط2، 1986، ص 22
(3) المصدر نفسه ــ الجاحظ ــ ص 22.
(4) الألعاب الكلامية اللسانية دراسة صوتية تركيبية ــ أحمد عبد المجيد هريدي ــ جمع ودراسة :الشركة الدوليــة للطباعــة، القاهرة، ط1، 1999، ص 67.

إن **الجاحظ** الفونولوجي (Phonologue) أدرك بجلاء ما أصبح ينعت في علم الصوتيات (فرع من علم الصوتيات) مفهوم الوظيفة الحرفية، مستدلا على ما يطرأ على حرف «الراء» من تحريف وإبدال، فحدد أن اللثغة تدخل على أربعة أحرف، وهي[1]: القاف، والسين، واللام، والراء. فأما اللثغة التي تعرض للسين فتكون ثاء، كقولهم لأبي يسكوم: أبي يكثوم، وكما يقولون بثرة، إذا أرادوا بسرة. وبثم الله، إذا أرادوا بسم الله. والثانية اللثغة التي تعرض للقاف، فإن صاحبها يجعل القاف طاء، فإذا أراد أن يقول :قلت له، قال :طلت له، وإذا أراد ان يقول: قال لي، قال: طال لي. وأما اللثغة التي تقع في اللام فإن من أهلها من يجعل اللام ياء، فيقول بدل قوله: اعتللت: اعتييت، وبدل جمل: جَمَيْ. وآخرون يجعلون اللام كافا، كالذي عرض لعمر أخي هلال، فانه كان إذا أراد أن يقول: ما العلة في هذا، قال: مكعكة في هذا. وأما اللثغة التي تقع في الراء فإن عددها يضعف على عدد لثغة اللام، لأن الذي يعرض لها أربعة أحرف: فمنهم من إذا أراد أن يقول عمرو، قال :عَمْي، فيجعل الراء ياء. ومنهم من إذا أراد أن يقول عمرو، قال: عَمْغ، فيجعل الراء غيناً. ومنهم من إذا أراد أن يقول عمرو، قال :عمذ، فيجعل الراء ذالاً. وإذا انشد قول الشاعر:

واستبدت مرة واحدة   إنما العاجز من لا يستبد

قال:

واستبدّت مذّة واحدة   إنما العاجز من لا يستبد

ويتابع **الجاحظ** حديثه عن اللثغة ضابطا بطريقة علمية وموضوعية الحروف التي تعتريها، وهي أربعة أحرف (القاف، السين، اللام، والراء) فأما التي هي على الشين المعجمة فذلك شيء لا يصوره الخطّ لأنه ليس من الحروف المعروفة وإنما هو مخرج من المخارج، والمخارج لا تحصى ولا يوقف عليها، وكذلك القول في حروف كثيرة من حروف لغات العجم، وليس ذلك في شيء أكثر منه في لغة الخوز. وفي سواحل البحر من أسياف فارس ناس كثر كلامهم يشبه الصفير ممن يستطيع أن يصور كثيراً من حروف الزمزمة والحروف التي تظهر من فم المجوسي إذا ترك الإفصاح عن معانيه وأخذ في باب الكناية وهو على الطعام [2]، ثم إن الرجل لم يقف عند هذا الحد، بل ذكر من أسماء الشعراء والخطباء من اعترى ألسنتهم هذا العيب اللغوي، وذلك طبعاً عن طريق الملاحظة والتجربة،، ولعل هذا النهج أضحى معتمداً حتى من قبل عامة الناس، حفاظاً منهم على النطق الصحيح للحروف

(1) المصدر السابق ــ الجاحظ ــ ص 34 ــ 35.

(2) البيان والتبيين ــ الجاحظ ــ ج 1، ص 34.

العربية، وخوفاً من تسرب هذه العيوب إلى السنة الناس، وحسبنا دليلاً على ما نذهب إليه أنّ أبا رمادة «طلق زوجته حين وجدها لثغاء، وخاف أن تجيئه بولد ألثغ، فقال:

«لثغـــاء تـــأتي بحـــيفس ألثـــغ تميس في الموشـــى و المصـــبع »[1]

إن المذهب الذي ذهب إليه أبو رمادة، يؤكد أنَّ العرب كانت تدرك ان الجانــب الــوراثي عامل مهم في ظهور هذه الأمراض عند الأطفال، ولعل **الجاحظ** يسند هذا الرأي، وذلك مــن خلال إيراده، وهنا قد سبق الجاحظ الدراسات الحديثة في علم اللسانيات العصــبية والنفســية اللسانية، كما أومأنا إليه سابقاً.

والأكثر من ذلك أن القبائل العربية جعلت نخاسا في سوق النخاسة، لامتحان الجواري من حيث فصاحتهن وبيانهن، فكان «يمتحن لسان الجارية إذا ظن أنها رومية، وأهلها يزعمــون أنها مولدة، باستنطاقها بان تقول (ناعمة وشمس) ثلاث مرات»[2]. الملاحظ أن ما ذهب إليه **الجاحظ**، وهو يتناول المرض النطقي الذي كان مصاباً به سيدنا موسى عليه الســلام، هــو التأرجح وعدم الثبات، بل النفي تارة باعتبار أن ناس «من العوام زعموا أن موســى عليــه السلام كان ألثغ، ولم يقفوا من الحروف التي كانت تعرض له على شيء بعينه. فمنهم مــن جعل ذلك خلقة، ومنهم من زعم أنما اعتراه حين قالت آسية بنت مــزاحم امــرأة فرعــون لفرعون: «لا تقتل طفلاً لا يعرف التّمر من الجمر». فلما دعا له فرعون بهما جميعا تنــاول جمرة فأهوى بها إلى فيه، فاعتراه من ذلك ما اعتراه.»[3]

إن ما يستوقفنا من خلال قول **الجاحظ** أن الرجل لا يكاد يجزم بنوع المرض اللغوي الذي اعترى سيدنا موسى عليه السلام، ويكفي ما أشار إليه في نهاية القول، وهو قوله: (فــاعتراه ما اعتراه). فما الذي اعتراه إذن ؟ فلا أظن أن عالماً أرطفونيا بحجم **الجاحظ** لم يكن بوسعه أن يشخص نوع المرض اللغوي. فهذا أمر ــ في رأينا ــ يحتاج إلى التمحيص.

على الرغم من جهود **الجاحظ** في دراسة هذه الأنواع المرضية النطقية، الناتجة عن خلل في الجهاز النطقي، إلا أن الرجل يعترف ضمنياً إن بعض الأصوات قد أفلت منه، فلم يتمكن أن يقدم بشأنها تفسيراً علميا مقنعا، كتلك اللثغة التي «كانت تعرض لواصــل بــن عطــاء، ولسليمان بن يزيد العدويّ الشاعر، فليس إلى تصويرها سبيل. وكذلك اللثغة التي تعرض في (السين) كنحو ما كان يعرض لمحمد بن الحجاج، كاتب داود بن محمد، كاتب أمّ جعفر، فإن تلك أيضا ليست لها صورة في الخط ترى بالعين، إنما يصورها اللسان وتتــادّى بالســمع،

---

(1) المصدر نفسه، ص57

(2) المصدر السابق ــ الجاحظ ــ ص 71، وينظر ــ قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث ــ مازن الوعر ــ ص550.

(3) المصدر نفسه ــ الجاحظ ــ ص 36 ــ 37.

وربما اجتمعت في الواحد لثغتان في حرفين...»[1]، وهذا لعمري أسوء حال، ولربما ينطبق عليه المثل العربي (أحشفاً وسوء كيلة)

أما النوع الآخر الذي تناوله الجاحظ أيضا بالشرح والتعليل الحبسة، والفأفأة، والعقلة، واللكنة فقال: «ويقال في لسانه حبسة، إذا كان الكلام يثقل عليه ولم يبلغ حدّ الفأفأة، والتمتام. ويقال في لسانه عقلة، إذا تعقّل عليه الكلام. ويقال في لسانه لمنة، إذا ادخل بعض حرف العجم في حروف العرب، وجذبت لسانه العادة الأولى إلى المخرج الأول. فإذا قالوا في لسانه حكلة فإنما يذهبون إلى نقصان آلة المنطق، وعجز أداة اللفظ حتى لا تعرف معانيه إلا بالاستدلال. وقال رؤية بن العجاج:

لو أنني أوتيت علم الحكل علم سليمان كلام النمل »[2]

إن **الجاحظ** من خلال عرضه لأعراض اللكنة مثلا تنبه إلى اللغة الطبيعية التي ينشا عليها الفرد، فتصبح ملكة في نفسه على حد تعبير ابن خلدون، وربما تعلم لغة أجنبية أخرى موازية للغته، فيكون سببا في تسرب اللكنة إلى لسانه، ولعل هذا ما توصي به اللسانيات التطبيقية وحقل تعليمية اللغات على أن تعلم اللغة الأجنبية بالنسبة للطفل يجب أن لا تكون في السنوات الأولى من تعلّمه، حفاظا على البيان العربي وسلامة نطقه للأصوات العربية محددة من خلال مخارجها. فالأجانب «الذين يتكلمون العربية والذين يمزجون بين لكنة لغتهم الأم، وبين لكنة عربية، فمهما بالغوا في تعلمهم العربية واختيار الألفاظ الفاخرة والمعاني الشريفة ومهما اخذوا أنفسهم بالدقة ورعاية الأحكام الإعرابية في اللغة، فان النزعات اللغوية الباطنة لا تلبث أن تكشف عنهم ذلك القناع الذي يصطنعونه وتنم على أصولهم.»[3]

لقد أدرك الجاحظ بعمق خصائص الأصوات العربية من حيث موقعيتها ضمن الملفوظ اللساني، وهذا باب يتعلق بالبيان ولا يحيد عنه، بل في خصائص الفصاحة العربية، ومن المؤلفين العرب من أسهم في هذه الباب من خلال تمييز اللفظة العربية عن غيرها من الألفاظ الدخيلة وذلك من خلال اقتران الحروف بعضها ببعض « فالجيم لا تقارن الظاء ولا القاف ولا الطاء ولا الغين، بتقديم ولا تأخير. والزاي لا تقارن الظاء ولا السين ولا الضاد ولا الذال، بتقديم و لا تأخير. وقد يتكلم المغلاق (الذي يستعصي عليه الكلام) الذي نشا في سواد الكوفة بالعربية المعروفة، ويكون لفظه متخيرا فاخرا، ومعناه شريفا كريما، ويعلم مع ذلك

(1) المصدر نفسه ــ الجاحظ ــ، ص 56.
(2) المصدر السابق، الجاحظ، ص 39 ــ 40.
(3) المرجع السابق ــ مازن الوعر ــ ص 549.

السامع لكلامه ومخارج حروفه أنه نبطيّ. وكذلك إذا تكلم الخراساني على هذه الصفة، فانك تعلم من إعرابه، وتخير ألفاظه في مخرج كلامه، انه خراساني. وكذلك ان كان من كتاب الأهواز.»[1]. إن الذي يدعم هذا الرأي، ما ذهب إليه الدكتور رمضان عبد التواب، قائلاً: «... وكذلك النبطي القح خلاف المغلاق الذي نشأ في بلاط النبط، لان النبطي القح يجعل الزاي سينا، ويجعل العين همزة، فإذا أراد ان يقول: شمعل، قال: شمئل.»[2]

لم يكتف **الجاحظ** في الإحاطة ــ حسب علم الباحث ــ بالجوانب النفسية والعضوية، وحتى العصبية التي تكون سببا أساسيا في إصابة الطفل بأي نوع من الأمراض المتقدم ذكرها، بل كان عالماً اجتماعياً، يحدد دور البيئة اللغوية التي ينشا عليها الطفل، فالطفل كما ذكرنا سلفاً يتفاعل مع بيئته ومجتمعه، ويكتسب لغته الطبيعية دون عناء، وبجهد يسير جدا من خلال الأسرة (الأم والأب خاصة) اعتماداً على كفايته اللغوية، ومن تقليده للأصوات اللغوية، على الرغم من كثرة البحوث التي تربط بين العوامل الوراثية وظاهرة الأمراض اللغوية، بل إن بعض الباحثين «يميز بين التأتأة التي تعود إلى عامل وراثي، وبين التأتأة التي تعود إلى عامل اجتماعي مؤكدين أن العامل الوراثي أشد تأثيراً وفاعلية من العامل الاجتماعي، فإذا كان الباحثون يؤكدون على العامل الوراثي للتأتأة، فمنهم في الوقت نفسه لا يعرفون الطريقة التي يتم انتقال التأتأة من الآباء إلى الأبناء(...) ولكن الغريب ان هؤلاء الباحثين لم يكتشفوا أي خلل عضوي في الجهاز النطقي عند المتأتئين فقد اثبتوا انه ليس هناك اختلاف كبير بين الجهاز النطقي عند المتأتئين وغير المتاتئين»[3]، ولكن الجاحظ عمّق هذه النظرة السوسيولسانية وتأثيراتها على الطفل فقال :« والذي يعتري اللسان مما يمنع من البيان أمور: اللثغة التي تعتري الصّبيان إلى ان ينشئوا، وهو خلاف ما يعتري الشيخ الهرم الماج»[4] *وبناء على ذلك، أورد الدكتور مازن الوعر مخططا، نبه فيه إلى ظاهرة التبدلات الصوتية للغة العربية عند الأعاجم [5]

(1) المرجع نفسه، الجاحظ ــ ص 69.

(2) التطور اللغوي، مظاهره وعلله وقوانينه ــ رمضان عبد التواب ــ مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1997، ص 124.

(3) المصدر نفسه، مازن الوعر ــ ص 537.

(4) المصدر السابق، الجاحظ ــ ص 71. *هو الهرم الذي يمج ريقه ولا يستطيع حبسه.

(5) المرجع السابق ــ مازن الوعر ــ ص 554.

1 ــ ج	←	ز جمل	←	زمل (السندي)
2 ــ ش	←	س شر	←	سر (السندي والرومي)
3 ــ ز	←	س زورق	←	سورق (النبطي
4 ــ ح	←	هــ حمار	←	همار (الرومي)
5 ــ ع	←	ء ناعمة	←	نائمة (الرومي والنبطي)

قدم الجاحظ في نهاية هذا الفصل الذي خصصه للأمراض اللغويـــة والنطقيـــة، بعـــض الروايات التي تبرز لنا اللكنة التي تعتري الأعاجم، وما ينجر عنها من سوء الفهم، وتحريف الدلالة، ومنها[1]:

قيل لنبطيّ: لـــمَ ابتعتَ هذه الأتان، فقال: «أركبها و تلدَ(بالفتح المتتابع للحروف) لي». فجاء بالمعنى بعينه ولم يبدل الحروف بغيرها، ولا زاد ولا نقص، ولكنه فتح المكسور حـــين قال وتلد (بفتح اللام)، ولم يقل تلد (بكسر اللام) لي.

ومن خلال ما تقدم ذكره، حريّ بنا القول إنّ **الجاحظ** سبق عصره، فأصبح عالما فريـــدا عارفا بظاهرة الأمراض اللغوية وأشكالها، وتشعباتها، وتداخل الكثير من العوامل في إثارتها، داعيا ضمنيا إلى ضرورة تقويم الألسنة من خلال ملاحظات ثاقبة، وبهذا يكون قد طرق هذا العلم قبل الأبحاث الغربية في مجال الأمـــراض اللغويـــة (Pathologie du Langage)، خاصة إذا ما علمنا أن البحث العلمي للأمراض والعيوب النطقية ظهر في الغرب في القـــرن التاسع عشر، مع تحديد علمي لمصطلح الحبسة (phasie). فهي «عدم القدرة على الكلام أو فهم اللغة، اثر خلل في قشرة النصف الأيسر للمخ (اليمنى أو اليسرى) ومع تعيين منطقتهـــا، يتحدد نوع الحبسة.»[2] إذاً حريّ بنا أن نفتخر بهذه العبقرية النادرة، ونقارع بهـــا كـــل مـــا توصلت إليه اللسانيات البيولوجية من حقائق فلقد وجدنا« أبا عثمان بحسه العلمي المرهـــف

(1) المصدر السابق، الجاحظ، ص 74.، وينظر الروايات الأخرى في هذا الباب :وينظر مـــازن الـــوعر، المرجـــع الســـابق، ص555.

(1) Dictionnaire petit Larousse. Librairie Larousse; 1983; P51.

يلمس ظاهرة لسانية مهمة جداً في حقل اللسانيات البيولوجية التي تعالج الأمــراض معالجــة علمية تجريبية دقيقة ومضبوطة تخضع لأساليب الموضوعية الخالصة».[(1)]

ومن خلال ذلك كله وجب علينا نحن ــ العرب ــ ان ننزل هذا العالم الموسوعي المنزلة التي هو جدير بها، ونفاخر به علماء الغرب، وينبغي علينا نحن العرب أيضـــاً أن «ننــبش التراث العربي اللساني واللغوي، ثم ينبغي علينا بالتالي أن ننشر هذا التراث في ضوء علــم اللسانيات الحديث، وهذا بالطبع سيعمق معرفتنا بالماضي والحاضر، بالأصالة والمعاصــرة، وهذا في رأيي شرط أساسي لقيام أية حركة لسانية حديثة يريدها العرب في التاريخ الحديث والمعاصر.»[(2)]، ولا يتأتى ــ في رأيي ــ ذلك إلا بالعودة إلى هذا التراث الغني لاستنطاقه، وإجلاء كنوزه، وقراءته قراءة واعية بمنظار حداثي، وما عسانا أن نقول إلا كما قال الجاحظ نفسه: «ينبغي أن يكون سبيلنا لما بعدنا كسبيل من كان قبلنا على أننا قد وجدنا مــن العبــرة أكثر مما وجدوا، كما أن من بعدنا يجد من العبرة أكثر مما ينتظر العالم بإظهار ما عنده وما يمنع الناصر للحق من القيام بما يلزمه وقد أمكن القول وصلح الدهر وهبت ريــح العلمــاء، وكسد العيّ والجهل، وقامت سوق البيان والعلم.»[(3)]

(1) م نفسه ــ مازن الوعر ــ ص 550.
(2) المصدر السابق ــ مازن الوعر ــ ص 565
(3) المصدر نفسه، مازن الوعر، ص 566.

المصادر والمراجع:

1ـــ الأرطفونيا ـــ علم اضطرابات اللغة والكلام والصوت ـــ محمد حولة ـــ دار هومـــة للطباعـــة والنشر والتوزيع، الجزائر 2007.
2ـــ الألعاب الكلامية اللسانية دراسة صوتية تركيبية، جمع ودراسة :أحمد عبـــد المجيـــد هريـــدي، الشركة الدولية للطباعة، القاهرة، ط1، 1999
3ـــ «البيان والتبيين»، الجاحظ، تح وشرح :عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعـــة والنشـــر والتوزيع
4ـــ التطور اللغوي، مظاهره وعلله وقوانينه ـــ «رمضان عبد التواب» ـــ مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3 1997
5ـــ الحيوان ـــ تح: الجاحظ عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ج 1، 1996
6ـــ في رحاب اللغة العربية، عبد الجليل مرتاض، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 2004
7ـــ قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث، مازن الوعر، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ط1 (1988
8ـــ اللسانيات من خلال التصوص ـــ عبد السلام المسدي ـــ الدار التونسية للنشر، ط2، 1986
9ـــ النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين ـــ محمـــد الصـــغير بناني ـــ ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1994

المراجع الأجنبية:

- « Dictionnaire petit Larousse». Librairie Larousse; 1983.
- « Histoire de la Linguistique des Origines au 20 eme siècle ». Georges Mounin, Presses universitaires de France: 1 éd ; 1967.
- «sociolinguistique » William Labov éd de Minuit 1976.

/ /

التـراث العربي
118-117

سهل بن هارون (بُزُرجمِهر الإسلام)
حياته والخصائص الأسلوبية العامة لنثره

د. قحطان صالح الفلاح(*)

U———————————————— u

المقدمة:

أولاً ـ حياته :

تضنّ مصادر التراث العربي علينا بترجمة وافية لأديبنا؛ تبلّ الريق وتنقع الغُلّة، وتكشف لنا معالم شخصيته، وتستجلي صورتها، وتبرز قسماتها، غير أنّها بالمقابل لا تغضّ الطّرف عنه، أو تضرب صفحاً عن ذكره، بل تحفظ له حقّه بوصفه ناثراً من أبرز كُتّاب العربية على مرِّ العصور، بيدَ أنَّ جُلَّ ما ذُكر عنه مُتناقَلٌ مكرور.

1- اسمه ونسبه[1] :

(*) جامعة حلب.

هو أبو عمرو[2] (وقيل: أبو محمّد[3]، وقيل: أبو عمر[4]): سهل بن هارون (بن الهُيونة[5]) ابن رَاهَبُوْن[6]. ولا يصل نسبُه إلى أبعد من هذا الجدّ، واختلفت المصادر في رسم اسم جدّه رَاهَبُوْن، فقيل: راهِيُون[7]، ورَاهِيُوني[8]، ورامنوي[9]، وراهَويه[10]، و رهبوبي[11]، وراهبرن[12])، وهو فارسيُّ الأصل بإجماع المصادر.

2- موطنه وولادته:

اختلف القدماء في تحديد مسقط رأسه، كما اختلفوا في رسم اسم جدّه، فقيل: إنَّه ولد في مَيْسَان[13]، وهي ((كورَة واسعة كثيرة القرى والنخل بين البصرة وواسط))[14] وقيل: ولد في دَسْتُمَيْسَان[15]، ونسبه إليها كثيرون، وهي ((كورة جليلة بين واسط والبصرة والأهواز وهي

---

(1) انظر في ترجمته: البيان والتبيين 52/1 ومواطن أخرى. والعقد الفريد 58/5 – 62. والفهرست، ص 271،202،192، 265، 476. ومضاهاة أمثال كليلة و دمنة بما أشبهها من أشعار العرب، ص7. وزهر الآداب وثمر الألباب577/1. وشرح قصيدة ابن عبدون، ص 243-244. ومعجم الأدباء 405/3. والوافي بالوفيات 18/16-20. وفوات الوفيات 84/2ـ 85. وسرح العيون، ص242ـ 248. وحياة الحيوان الكبرى480/1. وهدية العارفين 1 /411. وإيضاح المكنون 41/2، ومصادر غيرها .

(2) عيون الأخبار 255/1. زهر الآداب 577/1 . الوافي بالوفيات 18/16. سرح العيون، ص242.

(3) البخلاء 33/1. معجم الأدباء 405/3.

(4) فوات الوفيات 84/2.

(5) لم يذكر اسم جدّه هذا غير الصفدي في الوافي بالوفيات 18/16.

(6) البخلاء 33/1 (ط. دار الكتب المصرية). مضاهاة أمثال كليلة ودمنة، ص 7. أدب الخواص، ص112. ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ص172. التذكرة الحمدونية 387/2، 182/8. معجم الأدباء 405/3. سرج العيون، ص242. هدية العارفين 411/1 .

(7) أمالي المرتضى 182/1. الوافي بالوفيات 18/16. فوات الوفيات 84/2.

(8) البيان والتبيين 52/1. الفهرست، ص192.

(9) الفهرست، بعناية: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، ط1، بيروت، 1994م، ص151. وطبعة المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ت، ص 180.

(10) حياة الحيوان الكبرى 480/1.

(11) بلاغات النساء، ص171.

(12) أعيان الشيعة، 323/7.

(13) ثمار القلوب في المضاف والمنسوب ص172 . زهر الآداب 577/1، وزاد الحصري أنّ نسبته إلى البصرة.

(14) معجم البلدان، 280/5. والكُورَةُ: الصُّقْعُ والبقعة.

(15) الفهرست، ص 192. معجم الأدباء 405/3. الوافي بالوفيات 18/16. فوات الوفيات 84/2. هدية العارفين 411/1. إيضاح المكنون 41/2.

إلى الأهواز أقرب))[1]، وقيل: إنّه من أهل نيسابور[2].ولعلَّه من أهل مَيْسَان، فقد ذكرها في شعره مادحاً أهلها بما يشي أنّه منهم[3].

أمّا تاريخ ولادته فلم تسعفنا به المصادر، وذكر عمر فرّوخ أنّه ولد سنة 140هـ أو بعدها بقليل[4]، ورأى محمد كرد علي أنّه ولد ((في أواخر النصف الأول من القرن الثاني تقديراً[5]))، أمّا شوقي ضيف فقد رأى: ((أنّه ولد حوالي منتصف القرن الثاني الهجري))[6]، ولعلّ أقربها إلى الصواب ما رآه عمر فرّوخ؛ إذ إنَّ الجاحظ كان شديد الإعجاب به، وهو ـ على جلالة قدره ـ يقول: ((كنت أُؤلِّف الكتاب الكثيرَ المعاني الحَسَنَ النّظم، وأنسبُهُ إلى نفسي، فلا أرى الأسماع تصغي إليه، ولا الإرادات تَتَيَمَّمُ نحوه، ثم أُؤلِّفُ ما هو أنقصُ منه رُتبةً، وأقلّ فائدةً، وأنحلُهُ عبدَ الله بن المقفع، أو سهل بن هارون، أو غيرهما من المتقدّمين، ممّن صارت أسماؤهم في المصنِّفين، فيقبلون على كَتْبها، ويُسَارعون إلى نسخها، لا لشيءٍ إلاّ لنسبتها للمتقدمين، ولما يُداخل أهل هذا العصر من حَسَدِ مَنْ هو في عصرهم ومُنافستِه على المناقب التي عُنِيَ بتشييدها[7])) .

وهذا القول يفيد أنَّ سهلاً كان على قدر عالٍ من الشهرة وبعد الصّيت، وعلوّ الكعب في البلاغة والأدب، كما يفيد أيضاً أنّ سهلاً كان يكبِّر الجاحظ بكثير، لا أقلّ من عشر سنين. ولا يُعقل ـ كما يُفهم من القول ـ أن يكون مُجايلاً له، أو قريباً منه في العمر. هذا، إذا سلّمنا بقول ياقوت بأنَّ ولادة الجاحظ كانت سنة 150 هـ[8].

---

(1) معجم البلدان 518/2.
(2) سرح العيون، ص 242
(3) زهر الآداب 577/1.
(4) تاريخ الأدب العربي (الأعصر العباسية) 212/2.
(5) أمراء البيان 159/1.
(6) العصر العباسي الأول، ص 527.
(7) صبح الأعشى في صناعة الإنشا 450/14.
(8) معجم الأدباء 472/4.

3- نشأته وحياته:

جُلّ الذي نعلمه عن نشأة الرجل، أنَّه غادر مسقط رأسه إلى البصرة[1]، وكانت آنذاك ((قبّة الإسلام وخزانة العرب)) تستظل بأفيائها عقول العارفين، وتعبّ من أمواهها أفواه الصّادين، وتحتضن في أرجائها العلماء؛ مؤيّدين ومعارضين، ليولد في رَحِمِها فحول وأفذاذ، غُذّوا بلبانها، واستناروا بنورها، فصار مربدها عُكاظ الإسلام، وملتقى الشعراء والمتكلّمين الأعلام.

وكانت بحكم موقعها وقربها من بلاد فارس، موئل مختلف الأجناس والأعراق، من هنود وفرس ويونان ونبط... فراج الفكر، ونَفَقَتْ تجارة العقل، فنهل من مواردها سهلٌ وَعَل. ثُمّ ما لبث أن غَذَّ السير ميمّماً بغداد، حاضرة الإسلام، وأمّ الدّنيا آنذاك، شأنه شأن كثير من ذوي النباهة والذكاء، ومن طَمَحَتْ نفوسهم إلى المجد والشّهرة، من خلال الالتحاق بوظائف الدولة ولا سيّما الدواوين. وحقّاً، تحقّق لسهل ما أراد؛ فقد صار كاتباً في دواوين يحيى البرمكي، ملازماً له[2]، شديد الإعجاب به، مطنباً في وصف بلاغته وبلاغة ابنه جعفر[3]. وتمضي السنون، وسهلٌ في رَغَدِ عيش وتَمام نعمة، إلى أن ينكب الرشيد أولياءَ نعمته؛ وأعني بهم البرامكة سنة 187هـ، ويكون سهل أحد رواتها، فقد كان يُحصّل أرزاق العامّة بين يدي يحيى البرمكي، ويكتب له توقيعات كلّفه إكمال معانيها وإقامة الوزن فيها، على حدّ تعبيره هو[4]. وجاءه الطَّلب بعد ذلك، فَسُقِطَ في يده، وخاف سوء العاقبة، وتملّكه الذّعر، وسرت في أوصاله رِعدة شديدة، كيف لا؟! وهو ربيب نعمتهم، وتابع دولتهم. ولنسمعه يقصّ علينا ما جرى له مع الرشيد، يقول: ((فلما دخلت عليه، ومَثَلْتُ بين يديه، عرف الذّعر في تجريض ريقي، والتمايد في طريقي، وشخوصي إلى السيف المشهور ببصري. فقال هارون: إيهاً يا سهل، من غمط نعمتي، واعتدى وصيَّتي، وجانب موافقتي أعجلته عقوبتي. فوالله ما وجدت جوابها حتى قال: ليفْرخْ روْعك، وليسكن جأشُك، ولتَطِبْ نفسك، ولتطمئن حواسُّك، فإنَّ الحاجة إليك قرّبت منك، وأبقت عليك... اذهب فقد أحللتك محلّ يحيى بن خالد، ووهبتك ما ضمّته أبنيته، وهوى سُرادقُه، فاقبض الدواوين، وأحْصِ جِباءه[5] وجباء جعفر لنأمرك بقبضه

(1) زهر الآداب 577/1. معجم الأدباء 405/3. الوافي بالوفيات 18/16. فوات الوفيات 84/2.
(2) إعتاب الكُتّاب، ص85.
(3) الإمامة والسياسة (المنسوب إلى ابن قتيبة) 166/2. المصون في الأدب، ص213. زهر الآداب 365/1.
(4) الإمامة والسياسة 167/2. شرح قصيدة ابن عبدون، ص 243.
(5) أي ما جُمع من مالٍ وخَرَاج.

إنْ شاء الله، قال سهل: فكنت كمن نُشِرَ عن كَفَنٍ وأخرج من حــبس))[1]. وهــذا يعنــي أنَّ الرشيد أبقى على حياته لحاجته إليه، وأحلّه محلّ يحيى بن خالد البرمكي على دواوينه لعظم شأنه، وجلال قدره، وسموّ مــنــزلته، وكمال رفعته. ولا يُفهَم من كلام الرشيد أنّه وَزَرَ لــه بعد يحيى، إذ إنَّ القدماء ــ حسبما أعلم ــ لم يذكروا شيئاً من هذا القبيل[2]، فلم يُسَمِّه أحــد منهم وزيراً، وإنْ كان عمل الكاتب وثيق الصلة بعمل الوزير في ذلك العصر. يقــول ابــن شُهيد (ت426هــ)[3]، مقارناً بين سهل بن هارون والجاحظ، بعد أن يقرر أنَّ ســهلاً كاتــب سلاطين والجاحظ مؤلف دواوين: ((... لو شهد الجاحظ سهلاً يُخادِعُ للرَّشيد مُلكاً، و يُدبِّرُ له حَرْباً، ويعاني له إطفاء جمرة فتنة، مُستَضْلعاً في ذلك كلّه بعقله، وجودة علمه، لرأى أنَّ تلك السياسة غيرُ تسطير المقال، في صفة غراميل البغال، وغيرُ الكلامِ في الجُــرْذان، وبنــاتِ وَرْدَان[4]، ولعلم أنّ بين العالم والكاتب فرقاً[5])) . وما ذكره ابن شُهيد من أمورٍ هي من مهام الوزير، وليس الكاتب، ولكنّ الكاتب إنّما يترسّل في هذه الأمور؛ أي يكتب كتبَ الخليفة فــي شؤون الدولة، ومن الكُتّاب مَنْ وصل إلى مرتبة الوزير، وهم كثير. زد على ذلك أنَّ القدماء ــ ممّن ترجموا له أو عرضوا لذكره ــ وصفوه بالكاتب، وربمّا ألحقوا بها صفاتٍ أخرى من مثل: الشاعر، البليغ... ولم يصفوه بالوزير.

وأيّاً كان الشأن، فقد كتب سهل بين يدي الرشيد ليس غير، وجلّت منــزلته عنده، وخُصّ به. وممّا يؤكد ذلك، مارواه سهل من أنّ يحيى البرمكيّ كتب للرشيد من سجنه، قبل موتــه: ((بسم الله الرحمن الرحيم، قد تقدّم الخصم لموضع الفَصْل، وأنت على الأَثَــر، والله الحَكَــمُ العدل))، فأُوْصِلِ إلى الرشيد، بعد أن مات يحيى، يقول سهل: ((فلما قرأه استمدَّ[6]، فكتــب،

(1) الإمامة والسياسة 167/2 –168. العقد الفريد 60/5ــ 61. إعتاب الكتاب،ص 87 ــ 88.

(2) ينظر في هذا الشأن مصادر ترجمته، كما أن كثيراً من المصادر التي تخصصت بموضوع الوزراء والوزارات فــي ذلــك العصر، أو خصّته بنصيب، لم تأتِ على ذكره – فيما أعلم – بوصفه وزيراً، من مثــل: الــوزراء والكتُّــاب للجهشــياري (ت331هــ). وكتاب نصوص ضائعة من كتاب الوزراء والكُتَّاب للجهيشاري، جمعها ميخائيل عواد . وكتاب الوزراء (أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء) لأبي الحسن الصّابي (ت448 هــ)، . وكتاب نكت الوزراء للجاجرمي (ت أواخر القــرن السادس الهجري) . ومن المراجع الهامّة والمتخصصة في هذا المجال: نظام الوزارة في العصر العباســي الأول لإبــراهيم سلمان الكروي، ولم يذكر سهلاً من بين الوزراء الذين أتى على ذكرهم باستقصاء.

(3) ابن شُهيد: أبو عامر، أحمد بن عبد الملك الأشجعي، القرطبي، وزير، من كبار الأندلسيين أدباً وعلماً، ناثر بليــغ، وشــاعر مجيد، ت426 هــ. انظر: معجم الأدباء 461/1-463. والذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج1ق1ص 191-336.

(4) بنات وَرْدان: نوعٌ مستقذر من الحشرات، ذكره الجاحظ في الحيوان، 153/2 – 371/3،13ــــ 39/4، 300، ومواضــع أخرى.

(5) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ج1 ق1ص 243 ــ 244.

(6) استمدّ: أي وضع قلمه في المِداد.

ولا أدري لمن الرقعة. فقلت: يا أمير المؤمنين، ألا أكفيك ؟ قال: كــلاّ إنــي أخــاف عــادة الراحة... قال سهل: فوقّع فيها: الحَكَمُ الذي رضيت به في الآخرة لك، هو أعدى الخصــوم عليك في الدنيا، وهو مَن لا يُنقض حُكْمُه، ولا يُرد قضاؤه. ثم رمى الكتاب إليّ، فلما رأيتــه علمت أنّه ليحيى، وأنّ الرشيد أراد أن يؤثر الجواب عنه))[1].

ومضت أيام الرشيد، وأَفَلَ نجم سهل بعده، فلا نجد له ذكراً أيام الأمــين، ســوى مــا رواه الجاحظ على لسان سهل من أنَّ قُطْرباً النَّحويَّ[2] دخل على المخلوع (الأمين) ((فقال: يا أميــرَ المؤمنين، كانت عِدَتُك أَرفعَ من جائزتك ــ وهو يبتسم ــ قال سهل: فاغتاظ الفضل بن الربيع، فقلت له: إنَّ هذا من الحَصَرِ والضّعف، وليس هذا من الجَلَدِ والقوّة. أمَا تراه يَفْتِــلُ أصــابعه، ويرشح جبينه))[3] . ولو صحّ هذا الخبر لقلنا: إنّ منــزلة سهل ظلّت رفيعةً زمن الأمين، بيدَ أنّه رُوي في العقد خلاف ما ذكر؛ إذ إنّ دخول قطرب كان على المأمون، وليس على الأمين، ليقدّم له كتابه في القرآن[4].وليس هناك ما يؤكد علاقة سهل بالأمين أو الفضل ابــن الربيــع، وأغلب الظن أنّ هذا الخبر حدث أيام المأمون؛ إذ إنَّ المصادر تؤكّد بزوغ نجم سهل في زمنه، كما أنّ علاقة سهل بالبرامكة أيام الرشيد، وببني سهل زمن المأمون، تنفي أن يكون لــه دالّــة على الفضل بن الربيع، الذي كان سبباً في توغير صدر الرشيد على البرامكة، وكــان أيضــاً مبغضاً بل عدوّاً لبني سهل، وخاصّة الفضل، وهما ــ أي الفضل بن الربيع وابن سهل ــ كانا سبباً في حدوث الفتنة، وتفجير الصراع الدّموي بين الأخوين: الأمين والمأمون[5]. وأحسب أنَّ ســهلاً وقف إلى جانب المأمون، فقد ذكر له الجاحظ في الحيوان شعراً ((في المنهزمــة مــن أصحاب ابن نَهيك بالنهروان من خيل هَرْثمة بن أَعْيَن))[6]. ونعلم أنَّ هرثمة من قوّاد المأمون، وابن نَهيك من قوّاد الأمين، والشعر ــ وهو بيت واحد ــ تعريض بهم؛ أي بالمنهزمة، فــلا

(1) الإمامة والسياسة 172/2. العقد الفريد 69/5 – 70.

(2) قُطرب: محمد بن المُستنير بن أحمد، أبو علي: نحويّ، عالم باللغة والأدب، وهو أول من وضع المثلّث في اللغة، وقُطْــرب لقبٌ دعاه به أستاذه سيبويه، ت206هــ. انظر: طبقات النحويين واللغويين، ص99-100. الفهرست، ص 83.

(3) البيان والتبيين 346/1. شرح نهج البلاغة 75/4-76.

(4) ابن عبد ربه: العقد الفريد 7/3.

(5) تاريخ الأمم والملوك 365/8 وما بعدها.

(6) الحيوان 341/6. ابن نَهيك: هو علي بن محمد بن عيسى، قائد محمد الأمين، وكان الأمين عقد نحواً من أربعمئة لواء لقوّاد شتى، وأمّر عليهم ابن نهيك، فهزمهم هرثمة بن أعين بنواحي النَّهروان، وأسر ابن نهيك، وبعث به إلى المأمون. وهرثمــة بن أعين: قائدٌ عباسيّ ولاّه الرشيد مصر ثم إفريقية ثم خراسان، قاد الجيوش للمأمون أيام الفتنة، ثم حبسه بكيدٍ من الفضــل بن سهل، قيل: إنه مات مسموماً في حبسه سنة 200هــ. انظر: تاريخ الأمم والملوك 441/8، 542-543. والكامــل فــي التاريخ 474/5،433-475.

يُعقل، والحال هذه مع كونه فارسيّاً متعصّباً، أن يقف مع الأمين، أو أن يعتزل الفتنة كما رأى بعض الباحثين[1].

وما إنْ دالت دولة الأمين، حتى سطع نجمه من جديد في بَلاط المأمون؛ فقد كــان علــى علاقة وطيدة ــ كما أسلفت ــ مع الفضل بن سهل، خصيصاً به وبأخيــه الحســن، فقدّمــه الفضل إلى المأمون، فأعجب به وببلاغته وعقله، وجعله قيّماً أو كاتباً على خزانة الحكمة[2]، ((وهي كتب الفلاسفة التي نقلت للمأمون من جزيرة قبرس)) كما يقول ابن نباته[3]. ويرى أحمد أمين أنَّ بيت الحكمة كان مجموعةِ خزائن، وكلّ مجموعة من الكتب خزانة، وأنّ سهلاً كان مشرفاً على قسم كتب الفلسفة التي نُقلت من جزيرة قبرص وبلاد الروم[4]. وجعل شوقي ضيف مهمته الإشراف على نقلها إلى العربية[5]. وذكر ابن النديم أنّ معه شريكين في بيــت الحكمة هما: سعيد بن هُريم (أو هارون كما في بعض الطبعات) وسلم، وللثاني نقــولٍ مــن الفارسي إلى العربي[6]، ولا ندري أكانوا كلّهم مشرفين على كتب الفلسفة، أم أنّ لكلٍّ مــنهم خزانة كتب خاصة يشرف عليها، أم أنّهم يتعاورون الإشراف على بيت الحكمة على الجملة ؟

ومهما يكن من أمر، فإنَّ سهلا كان ((متحقّقاً بخدمة المأمون[7])) حــائزاً ثقتــه، شــديد الإطناب في وصف بلاغته[8]، وكان يقول: ((لم أرَ أنطق من المأمون))[9]. والمأمون يُكْبره ويعجب ببلاغته ويُعلي قدره، حتى قيل إنّه كان مشرفاً على خزانة كتبه الخاصّة[10]، فضــلاً عن خزانة الحكمة. وفي كثيرٍ من المصادر ما يفيد أنه كان كاتباً في ديوان المأمون أيضاً[11]. كما أنّ له محاورات وأخباراً معه، تدلّ على أنّه كان يحضر الندوات والمناظرات والمجالس التي كان يعقدها المأمون للعلماء[12].

(1) أمراء البيان 170/1. تاريخ الأدب العربي، عمر فروخ 213/2.
(2) الفهرست، ص192، 202. المضاهاة، ص7. البصائر والذخائر 41/1. تاريخ بغداد 369/3. معجم الأدباء 405/3. الوافي بالوفيات 18/16. فوات الوفيات 84/2.
(3) سرح العيون، ص242.
(4) ضحى الإسلام 63/2.
(5) العصر العباسي الأول، ص 527.
(6) الفهرست، ص193.
(7) الفهرست، ص192.
(8) البيان والتبيين 91/1. التذكرة 425/1.
(9) البيان والتبيين 115/1.
(10) أمراء البيان 173/1. عصر المأمون 375/1.
(11) أمالي المرتضى 182/1. التذكرة 182/8.
(12) البيان والتبيين 373/3. أخبار القضاة، لوكيع 165/2. العقد الفريد 207/2. ربيع الأبرار ونصوص الأخبار 278/5.

4ـ صفته وأخلاقه:

يقول الجاحظ: ((كان سهلٌ في نفسه عتيقَ الوجه، حسنَ الشارة، بعيداً من الفَدَامة، معتدل القامة، مقبول الصُّورة، يُقضَى له بالحكمة قبل الخبرة، وبرقّة الذّهن قبل المخاطبة، وبدقّة المذهب قبل الامتحان، وبالنُّبل قبل التكشّف))[1]. هذه صورة بارعة، رسمها فنّان مُبدع، التقى سهلاً غير مرّة، وثاقفه وحاوره وروى عنه[2]، وكان شديد الإعجاب به إلى أبعد الحدود. ومن كانت هذه صفته فَحَرِيٌّ، أن يُعجب به الجاحظ، وحريٌّ أن يثني عليه غيرُ واحدٍ من أرباب البيان، وذوي الفصاحة واللسان، فقد ((قيل للحرّاني[3]: بينك وبين سهل بن هارون صداقة فانْعته لنا كي نعرفَ، فقال: هو كالخير، وازنُ العلم، واسعُ الحِلم، إنْ فُوخر لم يكذب، وإنْ مُوزِحَ لم يغضب، كالغيث أين وقع نَفَعَ، وكالشمس حيث أوفت أَحْيَتْ، وكالأرض ما حملتها حملت، وكالماء طَهُورٌ لملتمسه، وناقعٌ لغُلَّةِ من احترَّ إليه، وكالهواء الذي نقطف منه الحياة بالتنسُّم، وكالنار التي يعيش بها المقرور، وكالسماء التي قد حَسُنت بأصناف النور))[4].

وهذه صورةٌ أخرى، من أديبٍ بينه وبين سهل صداقة متينة، عرفه حقَّ المعرفة، وخبره تمام الخُبْرَة، [**ولايُنَبِّئُكَ مِثْلُ خبيرٍ**].

وممّا يثير العجب حقّاً، أنْ يكون الرجل على هذا القدر من الحكمة والعلم، والأخلاق والحلم، ويُوصف بعد ذلك كلّه بالبخل؛ فقد أجمعتِ المصادر التي ترجمت له على أنّه كان نهايةً في البخل، وأوردت حكاياتٍ ونوادرَ طريفة في هذا الشأن. حكى الجاحظ أنّ رجلاً لقي سهلَ بن هارون ((فقال: هب لي ما لاضررَ به عليك، فقال: وما هو يا أخي؟ قال: درهم، قال: لقد هوّنتَ أمر الدرهم، وهو طائع الله في أرضه الذي لا يَعصي، وهو عُشر العشرة، والعَشرة عُشْر المائة، والمائة عُشْر الألف، والألف دِيَة المُسْلم؛ ألا ترى إلى أين انتهى أمرُ الدّرهم الذي هوّنته! وهل بيوتُ الأموالِ إلاّ درهم على درهم))[5]. ويحسُّ المرءُ أنّه أمام رجل عقليٍّ، يُحكّم المنطق في كلِّ شيء، ويأبى أن يصدر الكلام دون تمحيص عقليّ وتحكيم

(1) البيان والتبيين 89/1. الفَدَامة: العِيُّ والثقل.

(2) البيان والتبيين 238/1. الحيوان 201/7 – 202. العقد الفريد 58/5. معجم الأدباء 476/4.

(3) الحرّاني: لعله إبراهيم بن ذكوان الحرّاني، كاتب الهادي ووزيره، وقد أفل نجمه في زمن الرشيد. انظر: الوزراء والكتاب، ص167 – 178. أو لعلّه عبد الرحيم بن أحمد الحرّاني، ذكره ابن النديم ولم يذكر سنة وفاته، وقال عنه: ((كان شاعراً مترسّلاً بليغاً، وله كتاب رسائل، كتاب في البلاغة)) . الفهرست، ص 198.

(4) الصداقة والصديق، ص287 – 288. المفردات: ناقعٌ يُقال نقع الماءُ فلاناً: أرواه، والغُلَّة: العطش، وقيل شدّته وحرارته، احتر: عطش، والمقرور: البردان.

(5) سرح العيون، ص 243.

منطقيّ دقيق، حتى من العامّة، فلا يقبل منه أنْ يستقلَّ القليل، ويهوّنه ويصغّره، وإن كان صغيراً، فـ ((الذّود إلى الذّود إبل)) كما قالت العرب. ثم إنّ الرجل السائل يبدو من أهل الكُدْية، وربّما آنس منه سهلٌ بادرةَ مَكْرٍ وخُبث، أو قرأها، بثاقب بصره، في ملامحه، فقال له ماقال، ومنعه العطاء.

أقول: إنّنا نحسّ ذلك أكثر ممّا نحسّ أنّنا أمام رجل بخيل، ولا أبتغي أن أردّ هذه السُّبَّة عنه فهذا أمرٌ يصعب ردّه، لأنَّ سهلاً يُقِرُّه، ويدافع عنه، ويتعصب له، وإنْ لم يُسَمِّه بخلاً. والحقُّ أنّه أقرب إلى الاقتصاد منه إلى البخل، فلم يكن بخله بالقدر الذي وصفوه، بل بولغ فيه إلى مدى غير يسير، بيد أننا نُسَمّيه بخلاً جرياً على سَنَن القدماء. وقل مثل هذا في حكاياته الأخرى التي يسوقونها تدليلاً على بخله، مثل نادرة (رأس الدّيك)[1]، وأقول نادرة لأنّها أقرب إلى التفكّه والتندّر والظّرف منها إلى الشُّحِّ والبخل الصّرف. والحقّ أقول: إنّ سهلاً شُهِرَ بالبخل، وعُرف به، وهو ممن بنى الجاحظ كتابه (البخلاء) عليهم[2]، وعدّه من ((متعاقلي البخلاء، وأشحّاء العلماء))[3]، وأقام الدليل على بخله في أكثر من موضع[4]، واحتفظ لنا برسالته في البخل، وصَدَّر بها كتابه؛ وهي من لآلئ النثر العربي، إلاّ أنّها كانت دليل إدانةٍ لصاحبها؛ فقد عُدّت شاهداً على بخله من ناحية، وعلى شعوبيّته من ناحية ثانية. وقبل أن أطوي الحديث عن صفة البخل لديه، أعود فأنشره، لأقول: إنّ البخلَ لم يكن سجيّةً وطبعاً رُكِّبَ فيه، على حَدِّ قول شوقي ضيف[5]، بل هو فلسفة وقناعة عقلية، إن صَحّ التعبير، قوامها الاقتصاد وحسن التدبير، وذمّ السرف والتبذير. وفي رسالة البخل يقول إنّه عُرف بالبخل، وشُهِرَ به في الآفاق: ((ثم قد تعلمون أنَا ما أوصيناكم إلاّ بما قد اخترناه لأنفسنا قبلكم، وشُهرنا به في الآفاق دونكم))[6]. وعندي أنّ كلمة (اخترناه) تفيد أنّه مذهبٌ ارتآه لنفسه، ومنهج سار على سَنَنِه، فهو اختيار فرضه عقله المنطقي، وأملته عليه ظروف حضاريّة . وكان يشاركه فيه علماء كثيرون في عصره[7]. ومثلها في الدلالة كلمة (مذهب) الواردة في عنوان الرسالة على هذا النّحو: ((.. حين ذمّوا مذهبه في البخل، وتتبّعوا كلامه

(1) الحيوان 374/2 – 375. عيون الأخبار 253/3. سرح العيون، ص244.
(2) البخلاء، ص 1.
(3) البخلاء، ص 40 .
(4) البخلاء، ص43، 93، 106، 130، 154.
(5) العصر العباسي الأول، ص 528.
(6) البخلاء ص9. العقد الفريد 200/6 .
(7) البخلاء، ص 130 .

في الكتب))[1] ومن ثَمَّ نَشَرَ عقيدته تلك في تضاعيف كتبه والتزم الرَّدّ على منتقديه في رسالته. والرّسالة: ((ليست كما اطّرد عنها في كتب الأدب من قولهم إنّها في مدح البخل، وإنّما هي في التدبير وذم السّرف والتبذير، وهذا أمر واجب مطلوب وحديثه هنا حديث مقنع، فالمال عصب الحياة، والحفاظ عليه واستخدامه فيما ينفع، أمورٌ تحضّ عليها كلُّ سياسة حكيمة، ويستهدفها كلّ هادٍ أمين))[2].

أمّا الشعوبية فلعلّ ابن النديم أوّل مَنْ وَسَمَه بها[3]، وتبعه آخرون[4]. ومن العجيب حقّاً، أن ينبري الجاحظ للدفاع عن العرب، والتّصدّي للشعوبية دون أن يأتي على ذكر سهل ــ فيما أعلم ــ بوصفه شعوبيّاً، بل كان شديدَ الإعجاب به، مأخوذاً بفصاحته وحسن بيانه، وقلنا إنّه لَقِيَه غير مرّة. وقد يقال: فما معنى قوله: ((ونحن لا نستطيع أن نعلم أنّ الرّسائل التي بأيدي الناس للفرس، أنّها صحيحة غير مصنوعة، وقديمة غير مولَّدة، إذْ كان مثل ابن المقفع وسهل بن هارون، وأبي عُبَيد الله، وعبد الحميد وغيلان، يستطيعون أن يولّدوا مثل تلك الرسائل، ويصنعوا مثل تلك السّير))[5]. أقول:لا يدلّ على إدانة صريحة إلاّ إذا أسرفنا في التأويل، إنمّا يدلّ على معرفة سهل وثقافته الفارسيّة الرّفيعة، كما يدلّ على معرفته باللغة الفارسية، وهو أمرٌ جليٌّ واضح من سياق الكلام. ونمضي مع الجاحظ في بَيَانِه وحَيوانه وبُخلائه، فلا نجد إلاّ الثناء والإطراء على سهل، سوى ما ذكره من أمر بُخْله، وإذْ ذمّ البخل عامّة بعدّه خَلَّة فارسية، ودافع عن الكرم على أنّه خَلَّةٌ عربيّة ((فإنّ الدافع إليه لم يكن موضوعيّاً.بل كان مدفوعاً بحميّة العصبية للعرب والتملّق لبعض الحاكمين، وجاء حديثه في البخلاء حديث نوادر وطرائف يُراد به إدخال السّرور والمداعبة والمفاكهة على طريقته في الكتابة))[6]. ثُمّ إنَّ كثيراً من الفرس كانوا مضرب المثل في الكرم والسَّخاء كالبرامكة وبني سهل.

وألوي زمام القول إلى ابن النديم، لأُثبت ما نُقل عنه بالحرف، واعتمد عليه الباحثون في إثبات شعوبيته، فسهل عنده: ((شعوبيّ المذهب، شديد العصبية على العرب، وله في ذلك

(1) البخلاء، ص9.
(2) الأدب في عصر العباسيين، ص135
(3) الفهرست، ص 192.
(4) زهر الآداب 577/1 . معجم الأدباء 405/3. الوافي بالوفيات 18/16. فوات الوفيات 84/2. سرح العيون ص242. حياة الحيوان الكبرى 480/1.
(5) البيان والتبيين 29/3. التذكرة الحمدونية 271/6.
(6) الأدب في عصر العباسيين، ص 135.

كتب كثيرة، ورسائل في البخل))[1]. ومضى أغلب المحدثين يردّدون القول ذاته، ولمّا كانت رسالة البخل بين أيديهم ــ دون سواها من الكتب التي عناها ابن النّديم، ولا ندري ما هي؟ ــ فقد طَفِقوا يبنون عليها القول ويبسطونه، فإذا بها قد كتبت شعوبية على العرب، وهَدْماً لفضيلة الكرم العربية[2]! وإذا صاحبُها يريد ((أن يطمس معالم الكرم، ويهوِّنَ من شأنه، حتى لا يكون ثمّة مجال للفخر العربي، فضلاً عن رميه الكرام بالسَّفَهِ والتبذير))![2].

ويحار المرء إزاء هذه الآراء ــ وما سواها كثير[3]ــ وأجدني مذهولاً، فأعيد النظر في الرسالة، لأتسقّط مواطن الهدم والطّمس تلك، فأتيه دون أن أعثر على ضالّتي. ومن ثَمَّ أتبيّن أنّ هذا الفهم مغلوطٌ أو محرّف عن وجهته، لينبني عليه أمرٌ قرّره ابن النديم ومَنْ تبعه من القدماء، ولا تثريب عليهم ــ أي القدماء ــ فربّما كانت في أيديهم بيّنة على ما يدّعون، وهو الراجح، ولكنّ الضيّم في قسر الرسالة على حمل ما لاطاقة لها به، فلا هو أراد أن يطمس معالم الكرم، ولا أن يرمي الكرام بالسَّفَهِ والتبذير.

وإذا تساءلنا عن الدافع وراء تأليفها ــ إنْ لم يكن شعوبيةً على العرب ــ كان جواب الحُصْري: ((ليُظهر قدرته على البلاغة))[4]، أو كما قال الشَّرِيشي: ((ليُري في ذلك بلاغته))[5]، بالإضافة إلى الرّدّ على منتقديه . وحقّاً، كان ينزع سهل هذا المنزع في كثيرٍ ممّا سطّر وألّف، وسنبسط القول في هذا الأمر لاحقاً.

وحقّاً، زعم ابن النديم أنه شعوبيّ، وأنَّ له كتباً في ذلك، أمّا رسائله في البخل ــ أو على الأصحّ رسالته ــ فلعمري إنّها لم تدخل في حسبانه، لأن ترجمته لسهل وردتنا في كثير من طبعات الفهرست محرّفة أو قُل: مبتورة، على النحو الذي نقلته آنفاً، وبنى عليه المحدثون قولهم[6]، أمّا نصّه الدّقيق فألفيتُه يجري على هذا النحو: ((شعوبي المذهب، شديد العصبية على العرب، وله في ذلك كتب كثيرة ورسائل. وكان نهاية في البخل، وعمل للحسن بن سهل

---

(1) الفهرست، ص 180 (طبعة المكتبة التجارية الكبرى، وهي الطبعة التي كثيراً ما عوّل عليها الباحثون في ترجمة سهل بن هارون).

(2) مظاهر الشعوبية في الأدب العربي، ص421.

(3) ثمّة مراجع عديدة في النثر الفني في العصر العباسي، اجترّت هذه الآراء دون اجتهاد ورويّة، ودون الرجوع إلى المصادر الأساسية في حديثها عن سهل بن هارون وأدبه، ضربتُ عن ذكرها صفحاً.

(4) زهر الآداب: 831/2.

(5) شرح مقامات الحريري 149/5 .

(6) ينظر على سبيل المثال: الفهرست، ص 180(ط. المكتبة التجارية الكبرى)، ص 151 (ط.دار المعرفة)، ص168 (ط.المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت)،ص 236 (تح: ناهد عباس، دار قطري بن الفجاءة، ط1، قطر، 1985م)، ج1ص 218 (تح: شعبان خليفة ووليد العوزة، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991م).

رسالة يمدح فيها البخل[1]..)). ولو حُقّق هذا النصّ على هذا النحو ــ من قبلُ ــ لاسترحنا من عناء تأويل الرسالة على غير وجهها. وأقول إنّه النّص الدقيق ــ في هذه المسألة خاصة ــ لعِدّة أسباب توثّقه وتحقّقه، وهي :

1ــ إنّ لسهل رسالة خاصّة في البخل، أهداها إلى الحسن بن سهل وزير المأمون وفي رواية إلى غيره، وليس رسائل. وهذا ما نصّت عليه المصادر الأخرى[2]، وذكر ياقوت أنها هي التي وصلت إلينا في كتاب البخلاء للجاحظ.

2ــ إنّ رسالة البخل مطيّة هزيل، ولا يُعقل أن يحمّلها ابن النديم هذا الحمل ــ أي الشعوبية ــ فتنوء به.

3ــ إنّ القدماء حين نعتوا سهلاً بالشعوبي، نقلاً عن ابن النديم، لم يدلّلوا على ذلك بأنّ له رسائل في البخل، وإنما ذكروا ما يماثل قول ابن النديم الأخير إلى درجة المطابقة، مما يعني أنّهم أخذوا كلامه قبل أن يعتريه التحريف، أو بالأحرى الحذف، أي حذف كلمتي (وكان نهاية).

وأيّاً كان الشأن، فلا نستطيع أن ندفع عن سهل دعوى الشعوبية كما دفعها محمد كرد علي[3]، فهذا أمرٌ لا سبيل لنا إليه؛ إذ إنّ ما بين أيدينا ــ سوى نعت المصادر له بذلك ــ يشي بشعوبيّته، إنْ لم نقل يؤكّدها، فقد أورد له الحصري في زهره شعراً، يمدح فيه أهل مَيْسَان، قائلاً:

يا أهلَ مَيْسَان السَّلام عليكم	الطَّيِّبون الفَرْعُ والجِذْمُ
أمّا الوجوهُ فَفِضَّةٌ مُزجَتْ	ذَهَباً وأيدٍ سَحَّةٌ هُضْمُ
أَتُرِيْدُ كَلْبٌ أنْ أُناسِبَها	قد قلَّ من كَلْبٍ بيَ العِلْمُ
أَجعلتَ بيتاً فوق رابيةٍ	فَرْع النجومِ كأنَّه نَجْمُ

---

(1) الفهرست، ص 192 (ط. دار الكتب العلمية – وهي المرادة عند الإطلاق)، ص 133 (تح: رضا-تجدّد، طهران، 1971م).

(2) البخلاء، ص106. الأجوبة المسكتة، ص93. جمهرة الأمثال 544/1. البصائر والذخائر 183/3. نثر الدرّ 283/3. زهر الآداب 831/2. محاضرات الأدباء 606/1. ربيع الأبرار 278/5. التذكرة 330/2. شرح مقامات الحريري 149/5. معجم الأدباء 405/3. الوافي بالوفيات 19/16. فوات الوفيات 84/2. سرح العيون، ص 243. المستطرف1 /522ــ 523.

(3) أمراء البيان 162/1.

كَبُيَيْــــتِ شَـــعْرٍ وَسْـــطَ مَجْهَلَـــةٍ فِنِائــــــه الجعْـــــلاَنُ والـــــبَهْمُ[1]

وأردف الحصري قائلاً: ((وكان سهلٌ شعوبيّاً والشعوبيةُ فرقةٌ تتعصّــب علــى العــرب وتنتقصها)) . ورأى محمد نبيه حجاب أنّ شعره هذا ((في الفخر بقومه، والتطاول بهم علــى العرب))[2].

وفي بعض المصادر[3] حديثٌ طويل، يرويه الجاحظ عن سهل بن هارون، حــول نكبــة البرامكة (سنة 187هــ)، وحال سهل بن هارون معهم ومع الرشيد من بعدهم، وقد تطرّقــتُ إلى بعضه في الحديث عن نشأة سهل وحياته. وينفرد كتاب (الإمامة والسياســة) المنســوب خطأً إلى ابن قتيبة (ت276هــ)، بذكر السبب الذي من أجله قتل هارون الرشيد جعفر بــن يحيى البرمكيّ، ويذهل المرء لما فيه من الدّسّ والابتذال، والتلفيق ومخالفة المنطق، بل لمــا فيه من شعوبيّةٍ مقيتة، لا تخفى منها خافية، تنسب روايته إلى الجاحظ ــ عدوّ الشعوبية ــــ ليكون شاهداً ثقة على ما يرويه سهل بن هارون. يقول سهل: ((قلت لبعض من أثق بوفائـــه، وأعتقد صدِق إخائه من خُصيان القصر المتقدّمين عند أمير المؤمنين، والمتمكّنين من كلِّ ما يكون لديه: ماالذي نعى جعفر بن يحيى وذويه عند أمير المؤمنين، وما كان من ذنبه الذي لم يسعه عفوه، ولم يأتِ عليه رضاه))[4]؟!

أرأيت إلى هذا التقديم، وما يوحي به من خبثٍ وخداعٍ ومكيدة، تنساق معه عقولٌ واهيــة، تتّبع كلّ ناعق، فينطوي عليها الزّور، ويؤثّر فيها البُهتان، وهذا غاية مطلبهم، ومنتهى أملهم، بيد أنها غاية دونها سُدد، فما إن يقرع أسماعَنَا حديثُ الخصيِّ هذا، حتى نتبــيّن أن المَــيْنَ يتخطّفُ جميع حروفه وكلماته؛ إذ عزا سبب قتل جعفر البرمكيّ إلى علاقة فاضحة بينه وبين أخت الرشيد، يكون فيها هو مثال العِفَّة والطّهر، وهي مثال الحسيّة والهوى[5]!! وقــد روت كتب التاريخ هذه الأُحدُوثة بروايات كثيرة ومتناقضة[6]، وكلّها ترمي إلــى تشــويه صــورة الرشيد، بل العرب كلّهم . وقد تصدّى لهذه الافتراءات عدّة مؤرّخين، وبيّنوا ضعفها وخطــل مُرْجفيها، ومنهم ابن خلدون (ت808هــ)؛ إذ رفضها رفضاً قاطعاً، وبيّن سخفها وشعوبيّها،

(1) زهر الآداب 577/1. المفردات: الجِذم: الأصل، أيد سَحَّة هضم: أي تجود بما لــديها، الجِعْــلان: جمــع جُعَــل: دُويبــة كالخنفساء، البَهْم: أولاد الضأن والمعز .

(2) مظاهر الشعوبية في الأدب العربي، ص421.

(3) الإمامة والسياسة 166/2-173. العقد الفريد 58/5 – 65. عَلَمُ الجَذَل في عِلْم الجدل، تح: هاينريش، دار النشــر فرانــز شتاينر بفيسبَادن، 1987م، ص 231 – 234.

(4) الإمامة والسياسة 172/2.

(5) المصدر نفسه 172/2 –173 .

(6) تاريخ الأمم والملوك 294/8. مروج الذهب 375/3 – 378. البداية والنهاية 156/10.

وأرجع سبب النكبة إلى ((استبدادهم على الدولة، واحتجافهم[1] أموال الجباية حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه، فغلبوه على أمره، وشاركوه في سلطانه[2])). هذا بالإضافة إلى أسباب أخرى لعلّ من أهمّها شعوبيّتهم وزندقتهم، وفي ذلك يقول الأصمعي:

إذا ذُكِر الشّرك في مجلس ... أنارت وجوهُ بني بَرْمَكِ
وإنْ تُليت عِند هم آيةٌ ... أتوا بالأحاديث عن مَزْدك[3]

وأَسْرَف كثير من المحدثين في القول بنقد الخبر ودحضه وتبيان زيفه، ولنا في أقوالهم تلك كفاية وغَنَاء[4]. وإذا تساءلنا عمّن وراء هذه القصة من جذورها، فالجواب أنّ ((القصة من وضع البرامكة، أو أعوانهم عن قصد، روّج لها الفرس إذلالاً للرشيد الذي نكبهم، فالقصة في عرفهم تطاول على عِرْضِ الرّشيد وإذلالٌ له، وليطمسوا ــ عن قصد سوء ــ نواياهم وشعوبيّتهم وتفاخرهم في فارسيّتهم، وليطمسوا تشيُّعهم المغرق في الحقد على العباسيين))[5].

وقد عرفنا أنّ سهلاً ربيبُ نعمتهم، وأنّهم أولياؤها، بهم وصل إلى ذروة مجده عند الرّشيد، وكذا المأمون، فلا غرو ــ وهو الفارسي الأصل ــ أنْ يُكثر من مدحهم والثناء على اكتمال خصال الخير فيهم، ونزاهة نفوسهم ((حتى لو فاخرت الدنيا بقليل أيامهم، والمأثور من خصالهم كثيرَ أيام مَنْ سواهم، من لدن آدم أبيهم إلى نفخ الصور، وانبعاث أهل القبور، حاشا أنبياء الله المكرمين، وأهل وحيه المرسلين، لما باهت إلاّ بهم، ولا عوّلت في الفخر إلاّ عليهم))[6] . ثم يداري تَقِيَّة فيقول: إنّهم بجنب محاسن المأمون ((كالنّفثة في البحر، وكالخردلة في المهمه القفر))[7]. ولنسمعه يكتب لجعفر:

إذا ما أتى يومٌ يُفَرِّقُ بيننا ... نموتُ[8]، فكن أنت الذي يتأخّرُ[1]

---

(1) احتجف الشيء: استخلصه وحازه. وفي بعض النسخ: احتجانهم: من احتجن المال إذا احتواه وضمّه إليه وخصّ به نفسه.

(2) المقدمة 21/1.

(3) البيان والتبيين 350/3 دون عزو. الوزراء والكُتّاب، ص 206.

(4) تاريخ الإسلام 137/2. تاريخ عصر الخلافة العباسية، ليوسف العش، ص 67. هارون الرشيد، لشوقي أبو خليل، ص238ــ 246.

(5) هارون الرشيد، ص 221.

(6) الإمامة والسياسة 166/2.

(7) الإمامة والسياسة 166/2.

(8) تاريخ الأدب العربي 213/2.

ولعمري إنّ من يقول هذا المعنى ويقصده، لا بد أن يكون حبُّ صاحبه قد تعمّقه حتى الشَّغاف، وأن يحنَق طوال الدّهر على قاتله، وإنْ أمسى متقلّباً في نعمائه. وأحسبُ أنّ كلَّ فارسيٍّ كان يرى فيهم ـ أي البرامكة ـ أمجادَ فارس، وحضارة آل ساسان، تنبعثُ من العدم، بعد أن هوت في مكانٍ سحيق.

5ـ مذهبه الديني:

أمّا بشأن مذهبه الديني وعقيدته، فقد رأى عمر فروخ أنه كان ((شيعيّاً معتدلاً ومعتزليّاً[2])) نقلاً عن محمد كرد علي ـ كما أحسب ـ الذي قال: ((قيل إنّ سهل بن هارون كان شيعيّاً، وشيعة العراق في زمنه كانوا على الإطلاق معتزلة، ولم يؤثر عنه أن تنقَّص أحداً من الصحابة الكرام، وعرف بالاعتدال مع الأموات اعتداله مع الأحياء)) .

وترجم له محسن الأمين في ((أعيان الشيعة[3])) .وإذا عُدنا إلى المصادر التي بين أيدينا، فلا نجد أحداً يأتي على ذكر هذا الأمر، غير الدّميري (ت808هـ)، الذي ذكر أنَّ سهلاً ((شيعيّ المذهب، شديد التعصّب على العرب[4])) . وأغلب الظّنّ أنّها تصحيفٌ لشعوبي، وأنّ الدميري، ينقل عن ابن النديم قوله: ((شعوبيّ المذهب، شديد العصبية على العرب[5])) . أو ينقل عن الصلاح الصفدي (ت 764هـ)، أو ابن شاكر الكتبي (ت764هـ)، فكلاهما ترجم لسهل بن هارون، بالقول: ((شعوبيّ المذهب، شديد التعصّب على العرب[6]))، ثم أتى النُّسَّاخ وصحّفوا ما نقله الدّميري. وليس ثمّة ما يؤكد ما زعمه كرد علي من كونه شيعيّاً؛ إذ لا يشي ما وصل إلينا من أدبه بذلك، ولهذا وصفه بالاعتدال مع الأموات والأحياء، إلاّ إذا كان سهلٌ يأخذ بمبدأ التَّقية المشهور فيظهر خلاف ما يُبطن. أمّا كونه معتزليّاً، فأدبه ينمّ على عمق معرفته بمذاهب المتكلّمين ومصطلحاتهم، كما أن علاقته بأقطاب الاعتزال وإعجاب الجاحظ المعتزلي به، وقربه من المأمون، الذي اعتنق عقيدة الاعتزال، وحمل العلماء على القول بخلق القرآن، كلّ أولئك يُرجّح ما ذهب إليه كردعلي وفروخ.

6ـ ملكاته العلمية والإبداعية وآثاره :

---

(1) الصداقة والصديق، ص 364.والبيت في العمدة ليس له، انظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه 1059/2

(2) أمراء البيان 161/1.

(3) أعيان الشيعة 323/7. وذكر الأمين مصادر ترجمته وكلّها ممّا عُدت إليه، ومن بينها: حياة الحيوان الكبرى للدميري، ومنه أخذ القول بتشيّع سهل بن هارون كما أعتقد.

(4) حياة الحيوان الكبرى 480/1 .

(5) الفهرست، ص 192.

(6) الوافي بالوفيات 18/16. فوات الوفيات 84/2.

أجمعت المصادر على أنّه كان حكيماً حليماً وشاعراً أديباً، لُقّب لحكمته بــ ((بزرجمهــر الإسلام))[1]، وعدّه ابن النديم من البلغاء[2]، كما عدّه من الشــعراء الكُتّــاب[3]، وقــال فيــه الجاحظ: ((من الخطباء الشعراء الذين قد جمعــوا الشــعرَ والخطــبَ، والرســائلَ الطِّــوالَ والقصارَ، والكتبَ الكبارَ المخلّدة، والسّير الحِسَان المدوّنة، والأخبار المولّدة))[4].

ورأى ابن نباته أنّه انفرد ((في زمانه بالبلاغة والحكمة، وصنّف الكتب الحسنة معارضاً بها كتب الأوائل، حتى قيل له: بزرجمهر الإسلام، وله اليد الطّولى في النظم والنثر[5])).

وقال الحصري: إنّه ((ظريفٌ عالم، حَسَنُ البيان، وله كتبٌ ظريفة صنّفها معارضاً للأوائل في كتبهم بما لايستصوبه منهم حتى قيل له: بزر جمهر الإسلام[6])) .

ولعلّ في هذه النقول ما يدلّ على سَعَةِ علمه، ومبلغ حكمتــه، وعلــوّ كعبــه، وإنَّ لقــب ((بزرجمهر الإسلام)) وحده كافٍ لتصوّر منــزلة سهل العلمية في ذلك العصــر، وبلوغــه شأواً بعيداً في الحكمة والأدب والسياسة والاجتماع.

وممّا يُؤسف له أنّ مصنّفاته وكتبه عَدت عليها عوادي الدهر وصروفه ؛ فما أبقت إلاّ أثراً بعد عَيْن؛ شذرات مبثوثة هنا وهناك في كتب التراث، شعراً ونثراً، ودرّة صِيْنت وحُفظت من زوابع الأيام؛ أعني قصته الفريدة ((النمر والثعلب)). وفي هذه وتلك ــ القصة والشّذرات ــ خيرٌ كثير وزادٌ وفير، يُتخم العقول والقلوب معاً، بَلْهَ آثارَه كلّها. ولا شك أنّها كثيرة متنوعة كتنوّع معارف صاحبها، ولعلّ فيهــا ترجمــات عــن الفارســية؛ إذ ((كــان مــن مَهــرة المترجمين))[7].

أمّا ما ذُكر له من العنوانات ــ عدا رسالة البخل[8]ــ فدونك هي:

1ــ رسالة في مثالب الحرّاني: ذكرها أبو حيّان فــي ((أخــلاق الــوزيرين))، قــائلاً: ((وكذلك أصبت رسالة لسهل بن هارون في مثالب الحرّاني[1])) .

---

(1) بزرجمهر بن البختكان: من أشهر حكماء الفرس، ومن أكبر علماء عصره، كان كسرى أنو شروان يفضّله علــى وزرائــه وعلماء دهره، عُرف بالحكمة وسداد الرأي، وله حكم منثورة، وأقوالٌ مشهورة، وكلام كثير في الزهــد وغيــره. انظــر: الأخبار الطّوال، ص72. ومروج الذهب 305/1 –306

(2) الفهرست، ص 202.

(3) الفهرست، ص 271.

(4) البيان والتبيين 52/1.

(5) سرح العيون، ص 242.

(6) زهر الآداب 577/1.

(7) الأدب الفارسي، لمحمد محمّدي، ص143.

(8) البخلاء، ص 9-16.

2ـ كتاب الإخوان: ذكره الجاحظ[2]، ولعلّه كتابه الموسوم بـ ((اسباسيوس في اتحاد الإخوان)).

3-كتاب أدب أسل بن أسل[3]: وفي رواية: ((أدب أشك بن أشك[4])) أو ((أدب أسد ابن أسد))[5] أو ((أدب أسد بن أسك[6])) .

4-كتاب اسباسيوس في اتحاد الإخوان[7]: وفي رواية: ((اسباسنوس في اتخاذ الإخوان[8])) أو ((أسيانوس في اتخاذ الإخوان[9])) أو ((اسبايوس في اتخاذ الإخوان[10])) أو ((اسانوس في اتحاد الإخوان[11])) .

5ـ كتاب اسيلسيوسي: ذكره إسماعيل البغدادي بهذا الرسم[12]، ولعلّه الكتاب السابق الذكر، علماً أنه ذكره أيضاً.

6ـ كتاب إلى عيسى بن أبان في القضاء[13] .

7ـ كتاب تدبير الملك والسياسة[14].

8ـ كتاب ثُعْلة وعُفْرة[15]: وفي رواية ((عفرة وثعلة[1])) أو ((ثعلة وعفراء[2])) وهو في معارضة كليلة ودمنة كما نصّت على ذلك المصادر، ألّفه للمأمون[3] ويقول الحصري: ((وكتابه هذا مملوء حكماً وعلماً)).

---

(1) أخلاق الوزيرين، ص72.
(2) البيان والتبيين 52/1.
(3) الفهرست، ص 192. معجم الأدباء 405/3 .
(4) الفهرست، ص 236 (ط.دار قطري بن الفجاءة)، ص 132 (ط. طهران)، 218/1 (ط. العربي للنشر).
(5) الوافي بالوفيات 20/16. هدية العارفين 411/1.
(6) فوات الوفيات 85/2.
(7) الفهرست، ص 192. معجم الأدباء 405/3.
(8) الفهرست، ص 236 (ط. دار قطري بن الفجاءة)، ص 134 (ط. طهران)، 218/1 (ط.العربي للنشر).
(9) الوافي بالوفيات 16/ 20.
(10) فوات الوفيات 85/2.
(11) هدية العارفين 411/1.
(12) هدية العارفين 411/1.
(13) الفهرست، ص 192. الوافي بالوفيات 20/16. فوات الوفيات 85/2.
(14) الفهرست، ص 192. الوافي بالوفيات 20/16. فوات الوفيات 85/2.
(15) البيان والتبيين 52/1. الفهرست، ص236 (ط. قطري بن الفجاءة) ص134 (ط. طهران). مضاهاة أمثال كليلة ودمنة، ص8. زهر الآداب 577/1. المسالك 243/1. شرح قصيدة ابن عبدون ص243. فوات الوفيات 85/2. كشف الظنون 1508/2 برسم مصحّف هكذا: نظمه وعصره. هدية العارفين 411/1 برسم: تلعة وعفر.

9 -كتاب ديوان رسائل[4]: وهو ديوان رسائله .
10ــ كتاب الرياض[5].
11ــ كتاب سيرة المأمون[6].
12ــ كتاب شجرة العقل[7]: وفي رواية: ((سحرة العقل[8])).
13ــ كتاب الضَّرّتين[9]: وفي رواية ((الضَّرْبَيْن[10])) .
14ــ كتاب ((الضّرس))[11]: وذكر محمد كرد علي كتاباً له بعنوان ((الفــرس))[12] ولعلّه تصحيف للضرس، أو العكس . وربمّا يكون كتاب ((الضرس)) نفسه تصحيفاً للضّرْبين أو الضّرتين.
15ــ كتاب الغزالين[13].
16ــ كتاب القوانين[14].
17ــ كتاب المخزومي والهذلية:[15] في رواية ((الهذلية والمخزومي[16])) أو ((الهَنْبليّة والمخزومي[17])).
18-كتاب المسائل[18].

---

(1) سرح العيون، ص242،573.
(2) الفهرست، ص 192. الوافي بالوفيات 18/16.
(3) مروج الذهب 96/1. المسالك والممالك، 243/1.
(4) الفهرست، ص 192. الوافي بالوفيات 20/16 .عيون التواريخ، ص350. فوات الوفيات 85/2.
(5) عيون التواريخ، ص350. هدية العارفين 411/1.
(6) سرح العيون، ص 242.
(7) الفهرست، ص 236 (ط. دار قطري)، ص 134 (ط. طهران)، 218/1 (ط. العربي للنشر والتوزيع).
(8) الوافي بالوفيات 20/16.
(9) الفهرست، ص 192.
(10) الفهرست، ص0 18 (ط المكتبة التجارية)، ص 151 (ط.دار المعرفة). معجم الأدباء 405/3.
(11) الوافي بالوفيات 20/16. عيون التواريخ، ص350. فوات الوفيات 85/2.
(12) أمراء البيان 166/1.
(13) الفهرست، ص 192. معجم الأدباء 405/3. الوافي بالوفيات 20/16. عيون التواريخ، ص350. فــوات الوفيــات 85/2. هدية العارفين 411/1.
(14) هدية العارفين 411/1
(15) البيان والتبيين 52/1.
(16) الفهرست، ص 192.
(17) معجم الأدباء 405/3.
(18) البيان والتبيين 52/1 .

19-كتاب نَدُود وَوَدُود وَلدود[1]: وفي رواية ((نــدود ود ودود[2])) و((بــدود لــدود ردود[3])) و((بدود لدود ودود[4])) .

20-كتاب النَّمِر والثعلب[5]، وقد وصل إلينا .

21-كتاب الواص والعنّة: ذكره الصّفدي وابن شاكر الكتبي بهذا الاسم[6]، وهو تصحيف للوامق والعذراء.

22-كتاب الوامق والعذراء[7]: وفي رواية ((الوامق والعِذار[8])) .

7 ـ وفاته:

ذكر ابن شاكر الكتبي أنّه توفّي بعد المائتين[9]، وأورد وكيع (ت306هـ) شعراً لــه فــي ((أخبار القضاة[10])) يدلّ على أنّ سهلاً كان حيّاً سنة 205هـ، وحدّد ياقوت وفاتــه بســنة 215هـ[11]، وذكر أبو حيان أنّه توفّي آخر أيام المأمون[12] (ت218 هـ). بينما يمتــدُّ بــه ــ على حدّ زعم البغدادي[13] ــ إلى سنة 244هـ. واطمأنّ المحدثون[14] إلى ما ذهب إليــه ياقوت الحموي. والأرجح أنّه لم يتعدَّ هذا التاريخ كما يُفهم من سياق حياته وأخباره.

(1) الفهرست، ص 192. معجم الأدباء 405/3 . هدية العارفين 411/1.

(2) الفهرست، ص 236(ط. دار قطري بن الفجاءة)،ص 134(ط. طهران)، 218/1(ط.العربي للنشر).

(3) الوافي بالوفيات 20/16. عيون التواريخ، ص350. (18)

(4) فوات الوفيات 85/2.

(5) الفهرست، ص 192. مضاهاة أمثال كليلة ودمنة، ص 8 . أعلام الكلام، ص 13.(وهو منشور ضـمن رسـائل البلغـاء، اختيار: محمد كرد علي، بعنوان: رسائل الانتقاد، ص300 – 343). معجم الأدباء 405/3 . الـوافي بالوفيـات 20/16. عيون التواريخ، ص350. فوات الوفيات 85/2. هدية العارفين 411/1.

(6) الوافي بالوفيات 20/16 . فوات الوفيات 58/2.

(7) الفهرست، ص 192. هدية العارفين 411/1.

(8) معجم الأدباء 405/3.

(9) فوات الوفيات 85/2.

(10) أخبار القضاة 163/2.

(11) معجم الأدباء 405/3.

(12) البصائر والذخائر 41/1

(13) هدية العارفين 411/1، إيضاح المكنون 41/2.

(14) يُنظر على سبيل المثال: تاريخ الأدب العربي، لكارل بروكلمان 34/3 . تاريخ التراث العربـي، لفـؤاد سـزكين ج1 ق2 ص60. أعيان الشيعة 323/7. تاريخ الأدب العربي، لعمر فروخ 213/2. العصـر العباسـي الأول، ص 527، والفـن ومذاهبه في النثر العربي ص144. الأعلام، 143/3. معجم المؤلفين 803/1. موسوعة شعراء العرب، ليحيـى الشـامي 611/2.

ثانياً: الخصائص الأسلوبية العامّة لنثره :

1 ـ النـزعة العقلية:

ينــزع سهلٌ إلى تحكيم العقل نزوعاً واضحاً في نثره، وفي كلّ الأنــواع الأدبيــة التــي تطرّق إليها يصبغ أدبه بصبغة عقلية واضحة، تلذّ العقل قبل أن تلذّ الشعور، فيتشح أدبُه بحُلَلِ الفكر الدقيق، والمعنى المبتكر، ويبدو حكيماً بكلِّ معاني الحكمة. ويشي نثره بمقدرةٍ عالية في علم الكلام، ومعرفة فائقة بمذاهب المتكلمين والمناطقة؛ إذ يطغى عليــه الجــدل والحــوار والحجاج والسفسطة، وبسط الأدلة والبراهين، واستخدام الأقيسة المنطقية، والتحليلات العقلية، والتعليلات الفلسفية، حتى في نوادره وظرفه وفكاهاته. ولعلّ هذه النــزّعة كانت مــن أهــم دواعي إعجاب الجاحظ به، وفرط ثنائه عليه. ((ولولا إعجاب الجاحظ به ولولا هذه الصلة الفنيّة التي تقوم على وجود ملامح أسلوبية مشتركة بين الرجلين، ولا سيّما في الحجاج العقلي والمزاوجة،لحجب الغمام قمّةً من قمم البيان العربي[1])).

ومن أقواله في تمجيد العقل ووصفه، أنّ ((معنى الإنسان العقل، إذا رُزِقه استحقّ اســم الإنسان، وإذا عُدِمه فقد نقُص، ولا يلزمه إلاّ اسم الصّورة. ثم قال: فإن لحق بعضاً، وقصّــر بعضاً فهو إنسان ناقص[2])). فلا غرو، والحال هذه، أن يصدر عن العقل، ويحكّم المنطق في كلّ ما يكتب، ترفده ثقافة واسعة بمعارف عصره، ولا سيما الفارسية منها، ومعرفة متميّــزة بفلسفة اليونان ومنطقهم. فهو لا يفتأ يحلّل ويعلّل، ويأتي بكلِّ معنى طريف، قلّما تعرّض لــه البلغاء. وفي قصة ((النمر والثعلب)) أمثلةٌ تترى على ما نزعم، فقد سُــئل فــي معــرض حواره عن الأحمق الدّاهي من أين أتاه الدّهاء والمكر وهو موصوف بالنقص؟ فقال: ((لــن تجد منه ذلك إلاّ في دَقائِق الأمور وسَفْسَافِها[3] وذوات الدّناءة منها؛ ولم يُؤتَ الأحمــق مــن التدبير المستبطن للدّهاء، ولطلب الحيلة شيئاً، إلاّ وذو الحِجَا فيه أقوى سبباً، وأبلــغ مَرامــاً، وأوفر فيما يريد فيه حظّاً؛ ولكنّ شرفَ همّة اللبيب، وكرم طبعه، يحجبانه عن استعمال فهمه فيما نظر فيه الأحمق ونطق بخبرته، وكثيراً ما تجدُ ذلك في شرارِ النّاس وسقّاط الإماء، وقد قال بعض الحكماء: عرفت كلّ شيء ما خلا الرَّعَن[4]. فلا تحسبه ذلك من الأحمق فضلاً فيه قصّر عنه المُقَدَّم في اللبّ عليه، ولكنّه لما أعلمتُك[5])) .

(1) الحياة الأدبية في البصرة، ص 341.

(2) النمر والثعلب، ص 47.

(3) دقائق: جمع دقيق: وهو الأمر الحقير الصغير، ههنا . السَّفْسَاف: الرّديء الحقير من كلِّ شيء وعمل، جمعه سَفاسِف.

(4) الرَّعَن: الحمق، والأرْعَن: الأهوج في منطقه.

(5) المصدر نفسه، ص 75 – 76 (ط. الكعبي).

ومن طرائف حكمته أيضاً، بيان حدود الفضائل والأخلاق على نحو تحليليّ دقيق، وممّا قاله: ((.. ثم الجود وحدُّه السماح بفضل المال في موضعه بعد الكفاف، وذلك استحقاق اسم السَّخاء؛ فإن سمح به من غير حدّه فهو مغبون، فإنْ وضعه في غير موضعه فهو مبذّر، وإنْ جاد بكَفافه فهو مُسْرِف؛ وأخو السَّرَف بغيضٌ عُدْم، ومن أَعْدَمَ فلا مروءة له، ومن لا مروءة له، فلا حياءَ له، ومن لا حياءَ له، فلا دينَ له، ومن لا دين له، فالموت خيرٌ له[1])). وفي هذا الكلام طرافةٌ في التفكير، وعمقٌ في المعنى، ونزوع عقلي واضح إلى التحليل والتقسيم المنطقي، الذي أضفى على كلامه جمالاً في الأداء، بما انطوى عليه من تقطيع صوتي وترداد موسيقي. ومن يتابع سهلاً في تحديده للفضائل في هذه الفِقرة، يخيّل إليه أنّه يستوحي نظرية أرسطو في كون الفضيلة وسطاً بين طرفين، يقول مثلاً: ((ثم الحِلْمُ وحدُّه استعماله عند صيانة العرض عن أهل الضَّعَةِ والخمول، والتعفّف عن مكافأة الأكفاء عن جرائمهم تكرّماً عليهم وسموّاً بالنفس عن المجازاة بالإساءة إليهم، وبذلك يستحق اسم الحِلْم، فإن تُجوّز به هذان الحدّان كان اسم العجز أولى به، وأخو العجز ذليلٌ مَهين[2])) .

وبهذه المعاني العقلية السّامية، والحكم الإنسانية الراقية، يتّشح أدب سهل وبيانه، فيمتع العقل أيّما إمتاع، ويُطْرِفه بأفكارٍ عميقة الغور، بعيدة المنال، لا يصل إليها ((إلاّ كلُّ ذي فكرٍ غوّاص كسهل بن هارون؛ الذي كان يدرك ببصيرته مالا يدركه سواه، ويكفي أن يتّجه بذهنه إلى الموضوع لتنثال عليه أشتات الخواطر؛ جليلها ودقيقها، فيأخذ منها ما يشاء، ويدع ما يدع، ويولّد منها ما يريد[3])) .

2 ـ التلوين الموسيقي :

لم يكن حرصُ سهل بن هارون على اقتباس الفِكَر الدّقيقة، واجتلاب المعاني المبتكرة وتوليدها، بأشدّ من حرصه على إمتاع القارئ فنيّاً، والاستحواذ على مشاعره، وامتلاك لبّه. وهو في هذا المقصد يسلك أكثر من سبيل، ففضلاً عن اللفظ الموحي المعبّر المصقول، والتعبير الرّصين البوّاح، والصورة الإيحائية المنتقاة، يجنح إلى إشاعة الإيقاع الموسيقي، والجرس الصوتي في أدبه؛ من خلال خلق التوازن بين الجمل، ومعادلة الألفاظ بعضها مع

(1) المصدر نفسه، ص 55 – 56 .

(2) المصدر نفسه، ص 55.

(3) بلاغة الكُتاب في العصر العباسي،ص 265ــ 266.

بعض، ((وكأنّ كلامَه نغمةٌ موسيقيّة، تعرف انتهاء جملته من رنّتها، بعد أن ملكت عليك مشاعرك، وأدخلت السّرور على نفسك))[1].

يقول في وصف العقل والعلم: ((أمّا العقلُ فإنّه قائمٌ لكلِّ محمود، وجُنَّةٌ من كلِّ مدفوع، حياةُ النفَّس وراحةُ البدن، مُدّتُه إلى السّرور، وأيامُه إلى السَّلامة، جامعُ شَمْلِ المذاهب، وراجعُ فَوْتِ كلِّ ذاهب، كَنَفُ الرَّحمة ومفتاحُ الهدى، إتاحة المودّة للصّائبين، والسّاقطُ بالظَّنِّ عن اليقين، وزارعُ الخير ومثمر الفطنة، وحامي الهوى عن مراتع الهَلَكَة، لا يخبو نوره، ولا يكبو زَنْده، يُجنيك ثمر العافية، ويَقيك محذور العاقبة، يستصحبُ الصَّنَع، ويَرُبُّ التوفيق، مفتاحُ الخيرات، ومعدنُ الصالحات، عليه معوّل المحروم، وفيه عِوَضٌ من المعدوم، وإنّما العلمُ قياسُ الدّين، وشعارُ المتقين، وحُلَّةُ العاقل، وميزانُ العادل، وحكمةُ الهُدى، ولسانُ أولي النُّهى، مَسلاةُ المحزون، وفاكهةُ الحكيم، وروضةٌ يرتفع منها الفهم، ومستراحٌ لثِقَلِ الهَمّ، عِلْقُ نفيس، وصاحبٌ في الغربة، و أنِيْسٌ في الوحدة، كَنَفُه مألوف، وحَمْلُه خفيف[2]...)). وعلى هذه الشاكلة من النفَسِ المسترسل يمضي سهلٌ في وصف العلم، فلا يترك معنى إلاّ أحصاه، بألفاظٍ تقطر عذوبة وحلاوة، تنمُّ على ذخيرة لغوية لا يُدْرَك كُنهها، ولا يُسْبَرُ غورها، وبهذا التوازن الدّقيق بين جمله نُحِسّ نغمات موسيقيّة تنبعث من تردادها، وتقطيعاً صوتيّاً ينتج عن تعادل أصواتها.

وهذا الإيقاع الموسيقي لديه، ينشأ عن تقسيمِ الجمل، ومعادلة الألفاظ، بحيث يتّشح أسلوبه بحلْية التوازن والازدواج، أو في بعض الأحيان بحلْية السّجع، كما في بعض رسائله، وما جادت به قريحته في غيرها، كقوله على لسان أحد الوزراء في قصّة النّمر والثعلب: ((وإنْ وادَعْتُموه، وأَجْرَرْتُموه رَسَنَه[3]، وأَطْغَيْتُموه زمنه، وسوّغتموه وطنَه، والمالَ الذي احْتَجَنَه[4]، اشتدّتْ شوكتُه، واستجمعت مكيدتُه، واستعجل أمره، وبَعُدَ في الأرض أَثَره، فانفضّت الأطراف، وظهر في رعيّتكم الخلاف[5]))، فالسّجع ــ كما هو واضح ــ مع الترادف المعنوي، يؤدّيان خصائص موسيقيّة واضحة، كما في التوازن والازدواج، فضلاً عن الخصائص العقلية.

وقد رأى شوقي ضيف أنَّ الجاحظ يتأثّر سهلاً في هذه النّزعة؛ أي ما اندمج في أدب سهل من ((خصائص موسيقية في خصائص أخرى عقلية نلمحها في هذا الجدل، وهذا الحوار، وما يبدو عليه من تلاوين عقلية، أحدثتها الثقافة الفلسفية في تفكيره وأدائه

(1) أمراء البيان 165/1.

(2) النمر والثعلب، ص 51.

(3) كناية عن تركه يفعل مايشاء. والرَّسَنُ: الحبل الذي تُقاد به الدّابة.

(4) احتجن المال: جمعه واحتوى عليه وخصّ نفسه به.

(5) النمر والثعلب، ص 41

لمعانيه[1])). والحق، أنَّ سهلاً نهض بالنثر الفنّي نهضة واسعة، وأثّر في كلٍّ من جاء بعده من الأدباء، ولا سيّما الجاحظ، بيد أنّ فَقْدَ آثاره ــ خلا ما جاد به الزمن من أشتاتٍ مبعثرة ــ كان له أبلغ الأثر في هَضْمِ حقِّه، وعدم معرفة منـزلته، وبُعد أثره في الأدب العربي.

3- دقة التعبير:

جمع سهلٌ في أدبه جمال التفكير وجمال التعبير، وعُني بتنميق أسلوبه وتجويده، فاختار ألفاظه بدقّة، ورصفها رصفاً بديعاً دون نبوّ أو شذوذ. وقد بان لنا من خلال ما مرّ بنا آنفاً من أمثلة، ((كيف يبالغ في تنوّق كرائم ألفاظه، ويسلكها في سلكه، ويرصفها في عقوده، فتجيء جزالة من دون تعمّل، وسلاسة من غير ما تبذّل، ونمطاً عالياً من السّهل الممتنع، يتدفق حكمة، ويسيل بياناً))[2].

وسهلٌ في نثره مفكّرٌ حكيم، عدا عن كونه أديباً بارعاً؛ لذا فإنّ الملاءمة بين اللفظ والمعنى عماد فنّه، وأساس صنعته، فلا يجور أحدهما على الآخر. يتأنّق في التعبير، دون تكلّف أو عَنَت، ويجاري الطبع، فلفظُه يُساير معناه، حذوَ القُذَّةِ بالقُذّة. ولا غرو في ذلك فالبلاغة عنده تكمن في الإيجاز في القول، والإصابة في المعنى[3]. والحقّ أنه لا يعتمد الإيجاز إذا كانت الفكرة تستلزم الإطناب، فيفرّع عندئذٍ المعاني ويشقّقها، ويطابق بين المعنى والمبنى، ويجانس بين الفكرة العقلية الدقيقة، واللفظة اللغوية الرّشيقة. أمّا الترادف الذي أشرت إليه من قبلُ، فليس ترادفاً في حقيقة أمره، فاللفظ وسيلة للتعبير وليس غاية بحدِّ ذاتها، يُفرّع به المعاني، ويتتبع دقائقها، أو يؤكّدها في الأذهان والنّفوس، فهو ترادف فنيّ، يمتع العقل، ويلذّ بموسيقاه الشعور، وليس تزيّداً في الألفاظ، إنّما تفصيلٌ وبيانٌ للمعاني.

يقول: ((قد أعلمتك أنّ أحداً لا يكمل في كلّ الخِلال، حتى لا يأتيه عَيْبٌ من بين يديه ولا خلفه، ولكنّ ذا اللبّ إذا خالطه بعض المساوئ، كان له من عقله ساترٌ يحجبه عن أعين الناس؛ فإن لم يقدرْ على ما ستره، أحسنَ مداراة نفسه، حتى ينصرفَ عنه قبحُ الاسم منه إلى ضِدِّه؛ فيقال للجُبنِ منه حَذَر، وللبخلِ تقدير، وللمسَبَّة فيه انتصار، وللحِرصِ اكتساب، وللعِيِّ صمت، وللفظاظةَ قوّة، ولإفراط العقوبة تأديب، وللغضب عزّ، وللجزع رِقّة، ولسوءِ الظن حَذَر، وللعَجَلَةِ عزم، وللعصبيةِ أَنَفَة، وللخطأ قضاء، وللظلمِ اقتدار، وللاغترارِ تفويض، وللمهانةِ خشوع، وللهَذَر بلاغة، ولِتَرْكِ المشورة استغناء. وحُسْنُ هذه الأسماء كلّها منصرفٌ في الجاهل إلى قُبحها))[4]. فسهلٌ هنا يعرض لفكرةٍ عقلية طريفة، تستند إلى تصوّر دقيق

(1) الفن ومذاهبه في النثر العربي، ص 152.

(2) أمراء البيان 190/1.

(3) النّمر والثعلب، ص 56.

(4) المصدر نفسه، ص 63-64.

لبواطن النفس البشرية، ومعرفة متميّزة بتكوين الإنسان، عبّر عنها بلغةٍ رشيقة، متتبّعاً دقائق المعاني، ومستقصياً لها بتفصيلٍ دقيق. لذا تنوّع أسلوبه في أداء التراكيب وفقاً لمعيار أداء المعاني والأفكار، فالتزم الأسلوبَ المرسل في العبارات الأولى، لأنه يشرح فكرة عقلية دقيقة، تتناسب مع إرسال الكلام إرسالاً يجلو المعنى، ويكشف عنه النقاب دون تقييد بتقسيم العبارات إلى جملٍ قِصار متناسبة في الطّول والأداء، ليبدو عنصر الإيقاع الموسيقي واضحاً، كما فعل في الجملَ المتوازنة في المثال ذاته.

وهو يجنح إلى العبارة المرسلة في قصة ((النمر والثعلب))، لتوافقها مع طبيعة القصّ عموماً، وخاصة عندما يتناول القضايا العقلية الدقيقة، التي يبدو فيها مفكّراً من طرازٍ فريد بيد أنّه يؤثر العبارة المتوازنة المزدوجة في كثير من الأحيان، كما يستخدم السجع في بعض رسائله على نحو ما ذكرنا من قبل، وفي بعض ما تجود به القريحة أحياناً . وهو في كلّ هذه الأنماط يُجِلّ المعنى في المقام الأوّل، ويعشق اللفظ المعبّر الموحي، الخاليَ من كلّ ضعفٍ وركاكة، وتعقيدٍ وابتذال، فتبدو ألفاظه سهلة ليّنة تارةً، وجزلة رصينة تارة أخرى، على حسب مقتضى الحال، فلكلّ معنىً لفظٌ يناسبُه، ويدلّ عليه دلالة واضحة، إذ نجده يميل إلى الألفاظ الحقيقية حين يخاطب العقل، وكثيراً ما يميل إليها، لأنّ أدبه – في عمومه – يخاطب العقل، ويعتمد الحوار وبسط البراهين والأدلة العقلية. وحين يقرن مخاطبة الشعور بمخاطبة العقل يستخدم اللفظة المجازية كما في بعض رسائله، وكذلك في قصة ((النمر والثعلب)) الكثير من الألفاظ والتعابير المجازية، كقوله على لسان الثعلب: ((قد كنتَ استشرتَني في أوّل هذا الأمر، فلم أدّخِرْكَ نصيحة، وكرهتُ لك مثلَ هذه العاقبة، وحذّرتُك وَبَالَ الصَّرعة، فعصيتَني وغوَيْت، حتى انكشفَ بالخلاف قِناعُك، وانقطع به عُذرك، وأشرت عليك بلقاءِ أكافيك[1]، ومدافعة نُظرائك من أعدائك، وأطعتني ورَشَدت، ثم قد أظلّك من هذا الملك ما لاطاقة لك به، فإن استطعت أن تبتغي نفقاً في الأرض فتدخل فيه، أو سُلّماً في السَّماء فتصعد إليه فافعل؛ فإنّك غيرُ قِرْنٍ[2] له، ولا بذي يدٍ تحويه، وأنت بظُفْرِه[3])). فالمجاز واضحٌ في هذا الكلام، وانتقاؤه اللفظَ الموحي المعبّر بارزٌ أيضاً. ودقّة لفظه قادته إلى الدّقة في أداء التراكيب، من خلال التآلف بين الألفاظ وعدم تنافرها، بحيث تتحقق متعة الذّهن ولذّة السّمع، كما اختلف أداؤه في التراكيب طولاً وإيجازاً ومساواة، حسب ميزان المعنى الدقيق، وإنْ كانت الجمل الطويلة تقلّ لديه، إذ يجنح دائماً إلى التقسيم والتفريع والتفصيل في تراكيبه فتكثر الجمل القصيرة المتوازنة.

---

(1) أكافيك: كذا والصّواب: أكفائك أو أكفيائك.

(2) القِرْن: المِثل والنظير.

(3) النمر والثعلب، ص 41-42.

وقد أشاد ابن حزم الأندلسيّ بسهلٍ وبلاغته، وأشار إلى أنّ بلاغته تميل إلى الألفاظ غير المعهودة عند العامّة، على خلاف بلاغة الجاحظ[1]. وأغلب الظن أنَّ مقصده ينصرف إلى أنّ الجاحظ يستعمل كلمات العوامّ وألفاظ المكدين والمولّدين، كما في كتاب البخلاء. وللجاحظ في هذا المنزع دوافع وأهداف أوردها في مقدّمات كثير من كتبه. أمّا سهل فينتخب ألفاظه بدقّة، ويتأنق في اختيارها، لأنه يخاطب في أدبه جِلّة العلماء، وكبار البلغاء، وهذا يعود إلى طبيعة عمله في الدواوين وإشرافه على بيت الحكمة. وقد أشار الجاحظ نفسه إلى بلاغة الكُتّاب عامّة، وهو يعني كُتاب الدواوين، فقال: ((أمّا أنا فلم أرَ قطُّ أَمْثَلَ طريقةً في البلاغة من الكُتّاب؛ فإنّهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعِّراً وحشيّاً، ولا ساقطاً سُوقيّاً[2])). وأثنى عليهم بأنهم: ((لا يقفون إلاّ على الألفاظ المتخيَّرة، والمعاني المنتخَبة، وعلى الألفاظ العذْبة والمخارج السَّهلة، والدَّيباجة الكريمة، وعلى الطبع المتمكِّن، وعلى السَّبك الجيِّد، وعلى كلِّ كلامٍ له ماءٌ ورونقٍ، وعلى المعاني التي إذا صارت في الصدور عَمَرتها وأصلحتها من الفَساد القديم، وفتحت للّسانِ بابَ البلاغة، ودلّت الأقلام على مدافن الألفاظ، وأشارت إلى حِسان المعاني[3])). وإذ عرفنا فرط إعجاب الجاحظ بسهل بن هارون، وتفضيله له، زعمنا أنّ هذا الوصف، أو التقريظ ينطبق – تماماً – على أدب سهل .

فسهلٌ، إذن، جمع إلى جمال فكره، حلاوة لفظه، ورشاقة تعبيره، وبعده عن كلِّ حشوٍ وابتذال، وغموضٍ واستكراه، وامتلك ناصية اللغة، فانتقى أجودها وآنقها، وسما في فكره، فأتى بكلِّ طارفٍ وتليد. ولنقرأ وصفه للدّنيا، لنرى هذه الخصائص في أجلى صورها، وأبهى حُللها، يقول: ((الدّنيا والدة الموت، وناقضةُ المُبْرَم، و مرتجعة العطية، وكلُّ من فيها يجري لما لا يدري، وكلٌّ مستقرٍّ فيها غيرُ راضٍ بحاله، وذلك دليلٌ على أنّها ليست بدارِ قرار، غدّارة غير مأمونة؛ من استرسل إليها أهانته، ومن قلاها أكرمته، تُحوج من بانت عنه، وينالها من لم يكن يرجوها، طالبة مطلوبة، فمن طلب الآخرة طلبته الدّنيا حتى توفّيه رزقه فيها، ومن طلب الدّنيا طلبه الموت حتى يخرجه منها، دار فناء ومنزل قُلْعَة، رَغِبَ عنها السُّعداء، ورغب فيها الأشقياء، فغناها فَقر، وعلمُها جهل، وخطوبها صروف وأيّامُها دول، وإنَّ امرأً آخره الموت لحَرِيٌّ أنْ يزهدَ في أوّلِه[4])).

4 ـ التضمين والاقتباس:

(1) رسائل ابن حزم 352/4 (رسالة التقريب لحدّ المنطق).
(2) البيان والتبيين 137/1.
(3) المصدر نفسه 24/4.
(4) النّمر والثعلب، ص 69.

إنّ من أهم خصائص أسلوب سهل كثرة التضمين والاقتباس، ولا سيّما في قصة ((النّمر والثعلب)). وتختلف وظائف الاقتباس وغاياته بحسب الموضوع المطروق. ولعلّ أحد مميّزات قصة ((النمر والثعلب)) عن ((كليلة ودمنة))، اقتران أدب العرب وحكمتهم، بحكم الأمم الأخرى؛ وأعني بأدب العرب الأمثال والأشعار وغيرها ممّا ضمّنه سهلٌ قصته. وظاهرة الاقتباس تتجلى عند سهل في مواضع دون سواها من أدبه؛ ففي القصة يجنح إلى هذا السبيل في بدايتها على نحو مطّرد، في عملية الحوار تحديداً، بما في ذلك الحوار الداخلي (المونولوج ـ المناجاة) كقول الثعلب، وقد احتمله السّيل: ((فلما رأى البحر، قال يخاطب نفسه: استمسك فإنّك مَعْدُوٌّ بك[1]، فأجابَ نفسه عن نفسه: وكيف تَوَقَّى ظهرَ ما أنت راكبه[2]؟ ثم تمثّل بقول أمية[3] حين قال:

يُوشِكُ مَنْ فَرَّ مِنْ مَنِيَّتِه ... فـي بعض غِرَّاتِه يُوافِقُها
ما رغبةُ النّفسِ في الحياة وإنْ ... عاشت طويلاً والموتُ لاحِقُها
يقودُها قائدٌ إليه ويحـ ... ـدوها سريعاً إليه سائِقُها
من لم يَمُتْ عَبْطَةً يَمُتْ هَرَماً ... الموتُ كأسٌ والمرءُ ذائِقُها[4]

ثم لم يزل يترامى به الموج حتى ألقاه إلى جزيرة من جزائر البحر، فلمّا استقرّت قوائمه على الأرض، قال: مَنْ لم يفت لم يمت[5]، ثمّ تمثّل بقول الأعشى[6] شعراً:

شبابٌ وشَيْبٌ وافتقارٌ وثروةٌ ... فَلِلَّهِ هذا الدَّهْرِ كيفَ تَرَدَّدَا[7]))

ولا يقتصر الاقتباس أو التضمين على التراث العربي، إنّما يضمّن كلامه حِكَماً من ((كليلة ودمنة))، وممّا قالته الحكماء. وقد يشير إلى أن ذلك ممّا قالته الحكماء، كأن يقول: ((إنّه كان

(1) مَثَلٌ يُضرب في موضع التحذير، فإنَّ المقادير تسوقك إلى ما حُمَّ لك. انظر: مجمع الأمثال 2/ 285 برقم 3897.

(2) عجز بيت للمُتَلَمِّسِ الضُّبَعيّ، صدره: (فإلا تَجَلَّلْها يُعَالُوك فوقها)، والمعنى: إذا لم تركب هذه الحالة طائعاً أُركبتها كارهاً. وكيف توقى ...؛ أي لا يمكنك أن تدفع عن نفسك مالابُد أن ينزل بك، وهو مَثَلٌ يُضرب لمن يمتنع من أمرٍ لا بُدَّ له منه. انظر: ديوان شعر المتلمّس الضُّبَعي، تح: حسن كامل الصيرفي، ص 197. ومجمع الأمثال 140/2 برقم 24.

(3) أمية بن أبي الصّلت الثقفي: شاعر جاهلي حكيم، من أهل الطائف، أدرك الإسلام ولم يُسلم، ت نحو 5هـ. انظر: طبقات فحول الشعراء 262/1ـ 267. والشعر والشعراء 459/1-462. وخزانة الأدب 247/1 –253.

(4) ديوان أمية بن أبي الصّلت، صنعة: عبد الحفيظ السطلي، ص 420 – 421 (باختلاف في الترتيب)، وقال المحقق: ((القصيدة من الشعر المتهم)). ومات عَبْطَةً: شاباً سليماً لم تُصِبْهُ عِلَّة. وفي الأصل: غبطة، وهو تصحيف.

(5) مَثَلٌ وروايته لدى الميداني: لم يَفُتْ مَنْ لم يَمُت. انظر: مجمع الأمثال 181/2 برقم 3264.

(6) ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، ص 135.

(7) النمر والثعلب، ص 12.

يقال))، أو ((وقد كان يُقال)) أو ((وقد قالت الحكماء)) وما إلى ذلك. وقد يكون القول بعده مَثَلاً عربيّاً روته كتب الأمثال، ومن هذه الأقوال ما هو موجود في ((كليلة ودمنة))، وهو بهذا الصّنيع يشير إلى أنَّ ((كليلة ودمنة)) تراث شعبيّ، وليس ملكاً لشخصٍ ما، فلا ضرورة أن ينبّه على أنّ قوله منه، أو لكون ((كليلة ودمنة)) معروفاً لدى الخاصّة والعامة ممّن كان في ذلك العصر، زد على ذلك أنّ التوثيق في القصة، يفسد عملية التلقي، والاندماج مع أحداثها. وجُلّ هذه المقبوسات كانت في الحوار بين الثّعلب والذّئب، سواء أكانت من الأدب العربي أم من آداب الأمم الأخرى، ولا سيّما من كليلة ودمنة، أمّا في حوار الثعلب مع النمر ووزرائه، فيغلب عليه النزعة العقلية؛ أي استخدام الأدلة العقلية في التدليل على الآراء، ومناقشتها بالتحليل والتعليل المنطقي.

وعلى أيّة حال، فإن هذه الاقتباسات كانت وسيلة ناجعة، لإظهار البراعة في البيان والبلاغة، تُرضي ذوق المتلقي وتُمتعه، وتزيده معرفة وثقافة. كما تُرضي نزوع سهلٍ في الإيتان بكلِّ جديد، من خلال تميّزه عن منهج صاحب كليلة ودمنة، وتبيان سعة محفوظه، وعمق معرفته بالتراث العربي، وتراث الأمم الأخرى . فاعتمد الاقتباس في مواضع، وعزف عنه في مواضع أخرى. وهو في الاعتماد والعزوف يحقّق مقاصد وغايات؛ عقلية وفنيّة في اعتماده، وعقلية ـــ في المقام الأوّل ـــ في عزوفه، فعندما يدلّل بالحجج العقلية على ما هو بصدده، فلذلك دلالة عميقة أيضاً، تتمثّل في محاورة العقل، والنأي عن كلِّ ماهو منقول.

المصادر والمراجع

ــ الأجوبة المُسْكتة، ابن أبي عون، دراسة وتحقيق: مي أحمد يوسف، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، القاهرة، 1996م.
ــ الأخبار الطّوال، لأبي حنيفة الدّينوري، تح: عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، ط1، القاهرة، 1960م.
ــ أخبار القضاة، لوكيع، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
ــ أخلاق الوزيرين (مثالب الوزيرين)، تح: محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، 1412هـ/ 1992م.
ــ أدباء العرب (في الأعصر العباسية)، بطرس البستاني، دار مارون عبود، بيروت، 1979م.
ــ الأدب الفارسي، محمد محمّدي، منشورات قسم اللغة الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانية، بيروت، 1967م.
ــ الأدب في عصر العباسيين، محمد زغلول سلاّم، منشأة المعارف بالإسكندرية، د.ت.
ــ إعتاب الكُتّاب، ابن الأبّار، تح: صالح الأشتر، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ط1، دمشق، 1380هـ/ 1961م.
ــ الأعلام، الزركلي، دار العلم للملايين، ط10، بيروت، 1992م.
ــ أعلام الكلام، ابن شرف القيرواني، بتصحيح: عبد العزيز أمين الخانجي، نشر مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة، 1344هـ/ 1926م. (وهو المنشور بعنوان رسائل الانتقاد ضمن رسائل البلغاء، اختيار وتصنيف: محمد كرد علي).
ــ أعيان الشيعة، محسن الأمين، حقّقه وأخرجه: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1403هـ/ 1983م.
ــ أمالي المرتضى، الشَّرِيف المرتضى، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، القاهرة، 1373هـ/ 1954م.
ــ الإمامة والسياسة (المنسوب إليه)، ابن قتيبة، تح: طه الزيني، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر، القاهرة، 1387هـ/1967م.
ــ أمراء البيان، محمد كرد علي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، القاهرة، 1367هـ/1948م.
ــ البخلاء، الجاحظ، تح: طه الحاجري، دار المعارف بمصر، ط5، 1976م.
ــ البداية والنهاية، ابن كثير، وثّقه وقابل مخطوطاته: علي محمد معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت،1415هـ/ 1994م.
ــ البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي، تح: وداد القاضي، دار صادر، ط1، بيروت، 1988م.
ــ بلاغات النساء، ابن طيفور، تح: يوسف البقاعي، دار الأضواء، ط1، بيروت، 1420هـ/1999م.

ــ بلاغة الكُتّاب في العصر العباسي، محمد نبيه حجاب، المطبعة الفنية الحديثة، ط1، 1385هــ/1965م.
ــ البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت،د.ت.
ــ تاريخ الأدب العربي (الأعصر العباسيّة)، عمر فروخ، دار العلم للملايين،ط4، بيروت، 1401هـ/1981م.
ــ تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، الجزء الثالث، نقله إلى العربية: عبد الحليم النجار، دار المعارف بمصر، جامعة الدول العربية ــ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط3، د.ت.
ــ تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم حسن، دار الجيل ــ بيروت، ط14، 1416هــ/1996م.
ــ تاريخ الأمم والملوك، الطبري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، د.ت.
ــ تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، المجلد الأول الجزء الأول، نقله إلى العربية: محمود فهمي حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1403هــ/ 1983م.
ــ تاريخ عصر الخلافة العباسيّة، يوسف العش، راجعه ونقّحه: محمد أبو الفرج العش، دار الفكر المعاصر
ــ بيروت، دار الفكر ــ دمشق، إعادة الطبعة الأولى، 1419هــ/ 1998م.
ــ التذكرة الحمدونية، ابن حَمْدون، تح: إحسان عباس وبكر عباس، دار صادر،ط1، بيروت، 1996م.
ــ التنبيه والإشراف، المسعودي، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي، القاهرة، 1357هــ/1938م.
ــ ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، الثعالبي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1384هــ / 1965م.
ــ جمهرة الأمثال، العسكري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، دار الجيل ودار الفكر، ط2، بيروت، 1408هــ/1988م.
ــ الحياة الأدبية في البصرة إلى نهاية القرن الثاني الهجري، أحمد كمال زكي، دار الفكر، ط1، دمشق، 1381هــ/1961م.
ــ حياة الحيوان الكبرى، الدميري، وضع حواشيه وقدّم له: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1415هــ/1994م.
ــ الحيوان، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1416هــ/1996م.
ــ خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادي، تح: عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب ومكتبة الخانجي ودار الرفاعي، القاهرة ــ الرياض، 1979ــ 1986 م.
ــ دائرة المعارف الإسلامية، أحمد زكي خورشيد وأحمد الشنتاوي وعبد الحميد يونس، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
ــ ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق: محمد محمد حسين، مكتبة الآداب، المطبعة النموذجية، القاهرة، د.ت.
ــ ديوان أمية بن أبي الصّلت، صنعة: عبد الحفيظ السطلي، المطبعة التعاونية، ط3، دمشق، 1977م.

ـــ ديوان شعر المتلمّس الضُّبعي، المتلمّس الضُّبعي، تح: حسن كامـــل الصـــيرفي، معهـــد المخطوطـــات العربية،ط2، القاهرة، 1418هـــ/ 1997م.
ـــ الذخيرة في محاســـن أهـــل الجزيـــرة، الشـــنتريني، تـــح: إحســـان عبـــاس، دار الثقافـــة، بيـــروت، 1399هـــ/1979م.
ـــ ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، الزّمخشري، تح: سليم النعيمي، دار الذخائر للمطبوعـــات، ط1، قـــم ـــ إيران، 1410هـــ.
ـــ رسائل البلغاء (اختيار وتصنيف)، محمد كرد علي، مطبعة لجنـــة التـــأليف والترجمـــة والنشـــر، ط3، القاهرة، 1365هـــ/ 1946م.
ـــ رسائل الجاحظ، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة،د.ت.
ـــ رسائل ابن حزم، ابن حزم الأندلسي، تح: إحسان عباس، المؤسسة العربيـــة للدراســـات والنشـــر، ط2، بيروت، 1987م.
ـــ زهر الآداب وثمر الألباب، الحصري القيرواني، تـــح: علـــي محمـــد البجـــاوي، دار إحيـــاء الكتـــب العربية،ط2، القاهرة،د.ت.
ـــ زهر الأكم في الأمثال والحكم، الحسن اليُوسي، تح: محمد حجي ومحمد الأخضر، نشـــر وتوزيـــع دار الثقافة ومعهد الأبحاث والدراسات، ط1، الدار البيضاء،1401هـــ/1981م.
ـــ سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ابن نباتة المصري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكـــر العربي ـــ مطبعة المدني، القاهرة، 1383هـــ/ 1964م.
ـــ شرح قصيدة ابن عبدون، ابن بدرون، بعناية: دُزِي، طبع في مدينة ليدن سنة 1846م.
ـــ شرح مقامات الحريري، الشّرِيشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا ـــ بيـــروت، 1313هـــ/1992م.
ـــ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تح: حسن تميم، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1964م.
ـــ الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تح: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، ط2، القاهرة 1418هـــ/ 1998م.
ـــ صبح الأعشى في صناعة الإنشا، القلقشندي، علّق عليه: محمد شمس الدين ويوسف طويل، دار الكتـــب العلمية، ط1، بيروت،1407 هـــ/ 1987م.
ـــ الصداقة والصديق، أبو حيان التوحيدي، إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، 1964م.
ـــ ضحى الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، ط10، بيروت، د.ت
ـــ طبقات فحول الشعراء، الجُمحي، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة،د.ت.
ـــ طبقات النحويين واللغويين، الزّبيدي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر 1973م.
ـــ العصر العباسي الأول (تاريخ الأدب العربي 3)، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط6، د.ت.
ـــ عصر المأمون، أحمد فريد الرفاعي، مطبعة دار الكتب المصرية،ط4، القاهرة، 1346هـــ/1928م.

ـ العقد الفريد، ابن عبد ربّه، شرحه وضبطه: أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبيـاري، مطبعـة لجنـة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1361هـ/1942م.
ـ العمدة في محاسن الشعر وآدابه، القيرواني، تح: محمد قرقزان، دار المعرفة،ط1، بيروت، 1408هـ/ 1988م.
ـ عيون الأخبار، ابن قتيبة، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة مصوّرة عن طبعة دار الكتـب المصـرية لسنة 1343هـ/ 1925م.
ـ *عيون التواريخ*(من سنة219إلى سنة250هـ)، *الكتبي*، تـح: عفيـف حـاطوم، دار الثقافـة، بيـروت، 1416هـ/1996م .
ـ الفن ومذاهبه في النثر العربي، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط4، 1965م.
ـ الفهرست، ابن النديم، شرحه وعلّق عليه: يوسف علي طويل، وصنع فهارسه: أحمد شـمس الـدين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1416هـ/1996م. (وهي المرادة عند الإطلاق).

- وطبعة المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ت.
- وتحقيق: محمد أحمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت.
- ودراسة وتحقيق: شعبان خليفة ووليد محمد العوزة، العربي للنشر والتوزيـع، القـاهرة، 1991م.
- وتعليق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، ط1، بيروت، 1415هـ/ 1994م.

ـ فوات الوفيات، الكتبي، تح: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، د.ت.
ـ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، تح: عمر عبد السـلام تـدمري، دار الكتـاب العربـي، ط1، بيـروت، 1417هـ/ 1997م.
ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، (ومعـه إيضـاح المكنـون وهديـة العـارفين لإسماعيل باشا البغدادي)، دار الفكر، بيروت،1402هـ/1982م.
ـ مجمع الأمثال، الميداني، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعـة السّـنة المحمديّـة، 1374هـ/ 1955م.
ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر، المسعودي، صنع فهارسه: يوسـف داغـر، دار الأنـدلس، بيـروت، 1416هـ/1996م.
ـ المسالك والممالك، أبو عبيد البكري، تح: أدريَان فان ليُوفن وأندري فيري، الدار العربية للكتاب، تـونس، 1992م.
ـ المستطرف في كلِّ فنٍّ مستظرف، الأبشيهي، تح: إبراهيم صالح، دار صادر، ط1، بيروت، 1999م.
ـ المصون في الأدب، لأبي هلال العسكري، تح: عبد السلام هـارون، ط2 مصـوّرة، وزارة الإعـلام، الكويت، 1984م.

ــ مضاهاة أمثال كليلة ودمنة بما أشبهها من أشعار العرب، اليمني، تح: محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت،1961م.
ــ مظاهر الشعوبية في الأدب العربي، محمد نبيه حجاب، مكتبة نهضة بالفجالة، ط1، القاهرة، 1381هـ/ 1961م.
ــ معجم الأدباء، ياقوت الحموي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت،1411هـ/ 1991م.
ــ معجم البلدان، ياقوت الحموي، تح: فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت،د.ت.
ــ معجم المؤلفين، عمر رضا كحّالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت.
ــ مقدّمة ابن خلدون، ضبط متنه: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكّار، دار الفكر،ط2، بيروت،1408هـ/1988م.
ــ موسوعة شعراء العرب، يحيى الشامي، المجلد الثاني، دار الفكر العربي، ط1، بيروت، 1996م.
ــ نثر الدّرّ، الآبي، تح: محمد علي قرنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981 ــ 1983م.
ــ نظام الوزارة في العصر العباسي الأول، إبراهيم سلمان الكروي، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، الإسكندرية، 1989م.
ــ نكت الوزراء، الجاجرمي، تح: نبيلة عبد المنعم داود، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر،ط1، بيروت،2000م.
ــ النمر والثعلب، سهل بن هارون، حققه وقدّم له وترجمه إلى الفرنسية: عبد القادر المهيري، منشورات الجامعة التونسية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1973م. (وهي المرادة عند الإطلاق). وتقديم وتحقيق: المنجي الكعبي، مطبعة الشركة التونسية لفنون الرسم، ط1، تونس، 1400هـ/1980م.
ــ هارون الرشيد، شوقي أبو خليل، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1420هـ/1999م.
ــ هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي (ومعه إيضاح المكنون للمولّف نفسه، وكشف الظنون الحاجي خليفة)، دار الفكر، بيروت، 1402هـ/ 1982م.
ــ الوافي بالوفيات، الصفدي، تحقيق: مجموعة من العرب والمستشرقين، الجزء 16 باعتناء: وداد القاضي، دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن، 1402هـ/ 1982م.
ــ الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، الصّابي، تح: عبد السّتار أحمد فراج، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1958م.
ــ الوزراء والكتّاب، الجهشياري، تح: مصطفى السّقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،ط1، القاهرة، 1357هـ/1938م. ونصوص ضائعة من كتاب الوزراء والكتّاب، جمعها: ميخائيل عوّاد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1384هـ/ 1964م.

/ /

التـراث العربي
118-117

الأبعاد الإيمانية للخُطَبِ المنبريَّة
عند
الشَّيخ حمو فخار (*)

حمو بن عيسى الشيهاني (**)

U———————————————— u

المقدمة:

رسالةُ المربّي فِي أُمَّته نبيلة ثقيلة، لا يُطيقها إلاَّ أُولو العزم من المجدِّدين، إنهــا تغييــرُ الطباع وإصلاحُ الأوضاع، ولا يتسنّى لأحدٍ تبديلُ العادات التي أُشرِبَتْ فِي النفوس مــا لــم ينهجْ سبيلَ الإقناع، وأحسنُ وسيلةٍ للإقناع والتأثير ربطُ العقيدة بالتغيير...[إِنَّ الله لا يُغيّرُ ما بقومٍ حَتَّى يُغيّروا ما بأنفسهم].

والمنهجِ القرآنيّ خيرُ نموذجٍ عَلَى ذَلِكَ، كيفَ لا؟ وَهوَ[تنزيلٌ مِّــن رَّبِّ العــالمين]، [ألا يعلمُ منْ خلقَ وَهوَ اللطيفُ الخبيرُ] إنه يواجه الكينونةَ البشريةَ بجُملتها، فهو يخاطبُ الفطرةَ والعقلَ والوجدان، ولا يقتصرُ عَلَى مخاطبة جانب واحد.

(*) الشيخ حمو فخار أحد أقطاب الحركة الإصلاحية بالجزائر، تقلّد مناصب فِي التدريس والإدارة بجمعية الإصلاح بغردايــة، رئيس حلقة العزابة، وعضو فاعل فِي مختلف الهيئات الاجتماعية، أديب وخطيب جمعة.

(**) أستاذ مساعد مكلّف بالدروس كلية العلوم الإسلامية/جامعة الجزائر.

يلاحِظُ دارسُ القرآن ربطَ أغلب الأحكام الشرعية بكليات الإيمان ربطًا متينًا، والحكمةُ من ذَلِكَ حراسةُ تطبيق الأحكام الشرعية، وتذكيرُ المؤمن بعَقده مع الله عَزَّ وَجَلَّ.

فربطُ الأحكام الشرعية بكليَّات الإيمان هو الذي أعنيه بمصطلح «الأبعاد الإيمانية» التي ما أُحكِم استعمالُهَا فِي خطابٍ إِلاَّ وألهبت نفسَ المتلقِّي الموقنِ، مُولِّدَةً لديه طاقةً باطنيةً تحملُــه عَلَى تنفيذ الأحكام بكلّ استسلام.

فهل للأبعاد الإيمانية حضورٌ فِي خطب الشيخ حمو فخار؟ وهل عــدّد توظيفَــه لكليــاتِ الإيمان؟ وما أَثَرُ هذا المنهجِ فِي مشاريعه الإصلاحية التي طالَت مختلِفَ ميادينِ الحياة؟

طُبِعت للشيخ حمو فخارٍ ثلاثةُ كتبٍ عن خطبه الجُمعية، ورابعُها خاصٌ بخُطب الأعيــاد، ضمنَ سلسلة [إِنْ اريدُ إِلاَّ الإِصلاحَ ما استطعتُ] نشرتها جمعيةُ التراث، وتــولّى الــدكتور محمد بن موسى بابا عمّي فهرستَها وتخريجَ نصوصها.

وأوّلُ خطبةٍ جمعةٍ للشيخ كانت يوم: 03 رمضان1407هــ، يوافقُه فاتح مــاي 1987م، ألقاها بمسجد الإصلاح بحواشة، وقد تشرّف بافتتاح المِنبرِ بذلك المسجد، ثُمَّ بمسجد الواحــة، ثُمَّ بالمسجد العامر، بحيّ بابا السعد.

وغَرَضِي من إيراد هذا التاريخ تبيينُ أَنَّ الشيخَ حمو فخار لم يشرعْ فِي إلقاء هذه الخطب إِلاَّ بعد أنْ حَلبَ أشطرَ الزمان، وبَلا مجتمعَه وخَبرَه، كما قال عنه فضيلةُ الشــيخ عــدون– رحمه الله – فِي تقديمه للكتاب الأول «من خُطب الجمعة» :« فخطَّهــا ببصــيرةِ المــؤمن الصادق، والطبيب الحاذق، والأب الحاني، والمرشد النصوح».

أجلْ لقد سبَكها بعد أن صهرَتها معاناةٌ صادقةٌ فِي رصد الأحداث، والنفــاذ إِلَــى أغــوار المجتمع، بُغيةَ الوصول إِلَى جذور المشاكلِ لاقتلاعها، وجراثيم العِلَلِ لاستئصالها.»[1]

فمن مشى بالنور فِي الناس عقودا، ثابتًا فِي جبهات عديدة، مُحَقِّقًا غاياتٍ بعيدةً، يُفتَــرَضُ فيه ربطُ خطاباتِه بالعقيدة، فبعد استعراض نماذجَ من خطبه يزدادُ لــديكم –ســادتي – هــذا الرأيُ تأكيدًا، أو يُفيدُكم العَرضُ حُكمًا جديدًا...فإليكم النماذجَ:

1 ـ الإيمان الصادق:

«المؤمن وقّافٌ والمنافقُ وثّابٌ» فانظروا إِلَى أيّ فريق تنتمون يا من تدّعون الإيمانَ فِــي تصرفاتِكم اليومية، ورحلاتِكم السنوية، وخلواتِكم السِّريةِ»[2]

(1) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: ج:1 صَ: ج، تقديم فضيلة الشيخ عدون.

(2) حمو بن عمر فخار، من خطب الأعياد: 145.:

فالإيمان الصادق الذي يُحيي قلبَ صاحبه ويُمكّنُه من العزّة فِي الحياة، ويضمنُ له المغفرةَ والجناتِ، لا يقتصر عَلَى الادعاءات، إنما هو فوق ذَلكَ التزامٌ وشجاعةٌ وجهاد... قَالَ الشَّيخ ــ رَحِمَه الله ــ :« لكنَّ سرّ النجاح لا يكمن فِي ترديد الترانيم، بل فِي حمْل النفس عَلَى تطبيق التعاليم، وذلك يحتاجُ منَّا إِلَى طاقةٍ ذَرِّيّةٍ من الصبر، وقوّةٍ خارقةٍ من الشجاعة؛ وتلك هي ميزة أولي العزم من الرسل.»[1]

[أم حسبتُمُ أن تدخلوا الجنّةَ ولمّا يعلم الذين جاهدوا منكم ويعلمَ الصابرين**]** (سورة آل عمران:142).

2 ـ الخطوة الأولى فِي سبيل دخول الجنة:

بيّنَ الشَّيخُ الخطواتِ الموصلةَ إِلَى الفردوس، وركز عَلَى المنطلَق، وَهوَ معرفة الله، وذلك من خلال ذكر أسماء الله الحسنى وآياته الأسنى ونِعَمِه علينا، هذا هو منطلق الخط المنهجيّ المنجي، ومن اخترق هذه الخطوةَ ضلّ واحترق، وإن ظنَّ أنّه المهتدي.

قَالَ ــ رَحِمَه الله ــ :«فها نحن نروم الوصولَ إِلَى الفردوس، ونَتوق العروجَ إِلَى سدرة المنتهى، فما هي الخيوط التي نحوكُها لنرقى إِلَى علاها ونتسّم ذراها؟ إنها معرفة الله حقَّ المعرفة، وتقاه حقَّ تُقاته، ولن يتأتّى للمسلم ذَلكَ إلاَّ إذا أَتى الأمرَ من بابه، وبدأ السيرَ من المنطلَق.

إذا ما أتيتَ الأمرَ من غير بابه ضللتَ وإن تَقصِدْ إِلَى الباب تهتدِ

فهيّا بنا إِلَى المنطلَق:

المنطلق أيها المسلمون، أن نعرف أوّلاً: أَنَّ الله هو الذي خلق،**[**خلق الانسان من علق**]** **[**وأحسنَ كلَّ شيءٍ خلقَه، وبدأ خلقَ الانسان من طين، ثُمَّ جعل نسلَه من سلالة من ماء مهين..**]**»[2] وبعد أن ذكر آياتٍ دالّةً عَلَى قدرة الله وبديع صنعه فِي خَلق الإنسان، وكلِّ شيءٍ فِي الأكوان، أكّد أَنَّ هذا هو المنطلق:«هذا هو المنطلق إِلَى معرفة الله، وتقواه أيها المؤمنون»[3] إنها القاعدة الإيمانية التي تؤهّلُ صاحبَها لتطبيق آيات الأحكام، والاستقامةِ عَلَى شريعة الإسلام، «وبعدُ: فها قد عرّفَنا الله جلّ جلاله لماذا نتقيه، وكيف نتّقيه، فلم يبقَ من عذرٍ أنْ يرانا الله حيثُ نهانا حيثما كنّا من أرضه أو سمائه».[4]

فإذا نسي المؤمن ذِكرَ الله وعَهدَه استهوته الشياطينُ، ولنا فِي زلّة أبينا آدم ــ عليه السلام ــ وذكرِ عقوبته وتوبته النصوح ذكرى تنفعنا فِي الثبات عَلَى الطاعات، و المسارعة إِلَى

(1) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 73/3.

(2) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 75/3 ــ 76.

(3) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 77/3.

(4) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 3/ 78.

التوبة عند اقتراف السيئات، قَالَ الشَّيخ ــ رَحِمَه الله ــ :«بربّكم خبّروني إذا كان هذا عقابَ أبي البشر، وأوّلِ نبيٍّ ظهر، عَلَى **ذنب واحدٍ** صدر منه فِي غفلة عارضة تاب منه عَلَى الفور توبةً نصوحًا بعينٍ دامعةٍ ونفس ضارعةٍ، فما يظنُّ العصاةُ المتمادون؟ ماذا تظنُّنَّ الله فـاعلاً بكم يومَ تشهدُ عليكم ألسنتكم وأيديكم وأرجلكم بما كنتم تعملون؟! »[1]

إن استحضار عاقبةِ الإصرار ومصيرِ الكفار بُـعدٌ إيمانيٌّ فعّالٌ، به يُزال ما ظهـر مـن المعاصي وما بَــطَن.

3 ـ مفهوم الذِّكر فِي الإسلام:

ليس الذكرُ مجرّدَ المداومة عَلَى أورادٍ، أذكارًا كانت أو آياتٍ، فِي مجالس تتلى أو خَلَواتٍ، إنما «الذكرُ فِي مفهوم الإسلام أن يستحضر المؤمنُ فِي قلبه ــ حيثما سار ــ رقابةَ الله، فلا يحيد عن شرعه إِلَى ما حرّمه، ويعتصم به دومًا يسأله عونَه ويسبّح بحمده»

فبوسع المؤمن أن يكون من الذاكرين وَهوَ يكافح فِي أيّ مجال من مجالات الحيـاة، بـل الذكرُ فِي كلّ الحالات مشروطٌ لتمكين القلوب من الثبات، والبركة فِي تحقيق المنجـزات... قَالَ الشَّيخ:«بهذا نستعمر الدنيا ونستعمر الآخرة. والذي يدلّ عَلَى ما نقول أصدقَ دلالة أَنَّ الله قَالَ لنبيّه موسى عليه السلام:**[**إذهب أنتَ وأخوك بآياتي ولا تَنِـيَا فِي ذكريَ**]** فأحسنُ الذِّكرِ أن يكون مصاحبًا للعمل مشفوعًا به فِي أثناء الكفاح والشُّغل... ».[2]

فالأبعاد الإيمانية للمفهوم الإيجابيّ للذكر هو توفيرُ أسباب العيش الرغيد، والقلب المنيـب السعيد، وما عند الله خير وأبقى **[**...والذاكرين الله كثيرًا والذاكرات، أعدَّ الله لهـم مغفـرة وأجرًا عظيمًا**]**. (الأحزاب: 35)

4 ـ تغيير العادات الفاسدة:

مِن أبرز مَهمّات المجدّدين وأصعبِها إصلاحُ العادات المتمكّنة من النفوس، إِلَى حدِّ كـونِ نُصح الناصحين لا يزيدُ أصحابَها إلاَّ تمسّكًا بها وغيرةً عليها، وبين أيدينا خطبةٌ للشيخ حمو فخار تُبيّن أَنَّه عالجَ القضيةَ معالجةً جذريةً إيمانيةً، حيثُ بدأ بتعريف الإيمان، وتبيـين مـا يصنعُه حين تخالط بشاشتُه القلوبَ، وقال:« أيها الإخوةُ المؤمنون: ها قد عرفتُم الإيمانَ، وما يفعلُه بصاحبه، وعرفتُم المؤمنَ وما يصنع به الإيمان، فتعالوا نستعرضْ صورًا من سـلوكنا عَلَى معيار الإيمان وميزانه الطريس، لنتبيّنَ **هل نحن مؤمنون حقًّا**، أم نحـن مـن زمـرة الذين**[**قالوا بأفواهِهم ولم تؤمن قلوبُهم**]** طالَما أَنَّ الإيمانَ عندنا نحن الإباضيةَ قولٌ وعمـل، وَهوَ المبدأ الحقُّ عند المحققين من علماء الإسلام جميعًا.

(1) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 80/3.

(2) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 137/3.

وأوّل ما يحضرني من سلوكنا المنافي للإيمان: أنّنا ننظر إِلَى «من قال» ولا ننظر إِلَى «ما قيل» وبناءً عَلَى ذَلكَ كنّا إذا جاء قولُ الحقّ ومنطِقُ الصدق ممّن لا ننحاز إليه أعرضْنا عنه ورفضْناه، وعِبْنا صاحبَه وعارضناه، ولبثنا من عمرنا سنينَ فِي هذا الاتجاه الباطل والتخلف والركود.

وإن جاء ممن نحبّه ونهواه تعصّبنا له ورحّبنا به وتبنّيناه وأيّدناه، وهذا تصرّفٌ جائرٌ يأباه العقلُ السليمُ، والصراطُ المستقيمُ، ويُناقضُ روحَ الإيمان، ونصوصَ القرآن»[1]

ثُمَّ أوردَ أمثلةً قرآنيةً للقلوب التي صنعها الإيمان، حيث أذعنت لما رأت الآيات، وهجرت سيء العادات والمعتقدات، كاعتراف سحرة فرعونَ لـمّا رأَوا البينات ولم تُثنهم عن الهدى أقصى التهديدات!!

وكتحوّل سيدنا عمرَ من الجاهلية والطغيان إِلَى درب العدالة والإيمان لحظةَ استماعه تلاوةَ القرآنِ! وما حطَّ هذا الموقفُ من شأن عمرَ، ولكن زاد لقَدْره تشريفًا، ولذكره تخليدًا خلودَ الحقِّ الذي تمسّك به، فما أحوجنا إِلَى الأخلاق الأصيلة التي كانت سببًا لإسلام عمرَ، كالإنصاف والمرونة والتواضع والشجاعة النادرة... « بهذه المزايا استطاع أن يستبدل فِي غير تردّدٍ بتقاليد الجاهلية تعاليمَ الإسلام، وبالحميةِ الموروثة صفاءَ السيرة المحمدية؛ بينما القومُ عندنا يستبدِلون الذي هو أدنى بالذي هو خير، فِي غير خجل ولا حياء»[2]

كما عالج الشَّيخ ظاهرة «الغيرة عَلَى التقاليد البالية» بربطِها بأصل « الهجرة الباقية السارية المفعول إِلى قيام الساعة، وقال إنها فرضٌ محتومٌ عَلَى جميع طبقات الجمهور: طلابًا وعلماءَ، ومصلحين وعمومِ الناس...»[3] وبعد أن بيّن المقصود من هجرة الطلاب وهجرة العلماء وهجرة رواد الإصلاح تساءل عن كيفية هجرة عموم الناس؟ وإِلى أين؟ وأجاب:«أجلْ، هجرة العامّة ــ أيها الإخوة الأعزّة ــ هي اللحاقُ بركب الصلاح والفلاح، ومؤازرتُه وتأييدُه ونصرتُه، فإذا قصّر الجمهور فِي هذا الواجب الأكيد راج سوقُ النفاق، وحُجبَ وجهُ الحقّ والعدل بالافتراء والاختلاق، وسادت رعايةُ عواطف المخلوق، وإن غضبَ الخلاّق، لكنّ المؤازرة والنصرةَ التي يباركُها المولى –أيها الناس ــ هي التي تكون **تقرّبًا إِلَى الله لا تقرّبًا للأشخاص**، والتي تصدر عن اقتناع بوجود الحقّ مع المؤيَّد المنصور، لا تعصّبًا للفَلَك الذي أنت فيه تدور».[4]

---

(1) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 16/3 ــ 17.

(2) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 20/3.

(3) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 108/1.

(4) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 109/1 ــ 110.

5 ـ النهي عن المنكر:

النهي عن المنكر أصلٌ من أصول الدين، وبعدٌ إيمانيٌّ فعّالٌ، بـه تُعالَجُ المشكلات والأحوال، ويُعتَبَر بعدًا إيمانيًّا لأنه فرضُ عينٍ، لا تبرأُ منه ذمّةُ مؤمنٍ إلاَّ بعد بذل الطاقة وحدود الإمكان. قَالَ الشَّيخ ــ رَحِمَه الله ــ :« وواقعنا الذي نعيشه فِي العالَم الإسلاميّ بأجمعه فِي كلّ رقعةٍ منه كرقعتنا هذه، لا يُسمح لأيّ فردٍ فيه أن يتنصّل من مسؤوليته، ويتهرّبَ من التبعة اعتمادًا عَلَى سلطةٍ حكوميةٍ، أو جماعةٍ خيريةٍ، أو خوفًا من انتقام الأشرار، وأحقاد الفجار، ذلك ما تعنيه الآية الكريمة، إذ يقول لقمانُ لابنه وَهوَ يعظه ــ وَهوَ وحيده ــ :[وامُر بالمعروف وانهَ عن المنكر، واصبر عَلَى ما أصابك، إنَّ ذَلكَ من عزم الأُمور] »[1] وقبل أن يدعوَ المخاطَبين إِلَى التعاون عَلَى التصدي لمكافحة الآفات، أثار فيهم روحَ النقدِ الذاتيِّ، واختبارِ معدَنِ إيمانهم، تنقيةً وترقيةً لبلوغ مرتبة الصادقين. قَالَ:«وبعد، فتعالوا أيها المؤمنون ــ **إن كنتم صادقين** ــ نشمّرْ عن ساعد الجدِّ متحالفين متضامنين، لمكافحة الآفات الاجتماعية التي تسرّبت إِلَى أوساطنا، بسبب الاختلاط مع الأجرب الدنيء، وأصابتنا عداوة التلفاز الوبيء، التلفازِ الذي غدا كحاطب ليلٍ يجمع بين المتناقضات»[2]

ومن المظاهر التلفزيونية التي أنكرها الشَّيخُ الأساليبُ المتَّبَعة فِي الأعياد المبتدعَة، كعيد الأم، والطفل والشباب والشجرة، التي غدت مواسمَ للتفسُّخ والتحلّل من القيم الروحيّة.

والبعدُ الإيمانيُّ لهذا الخطاب ــ إضافةً إِلَى كونه تطبيقًا لأصل النهي عن المنكر ــ يتجلّى فِي كشف مخطّطات الأعداء لاستبدال سبُل الغواية والعبث بعقيدة الإيمان بالله وبالبعث، بأساليب مقنّنة مقنَّعةٍ مدروسة.

قَالَ الشَّيخ ــ رَحِمَه الله ــ :« أيها الإخوةُ المؤمنون: لقد علمتم فيما علمتم أَنَّ من لوامع أوامره r قوله : «من رأى منكم منكرًا فليُغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» وعملاً بالحديث الشريف، وائتمارًا بأمره الأكيد، نرفع صوتنا من علوِّ هذا المنبر ــ وذلك جهدُنا ــ مستنكرين الأساليبَ المتَّبعة، فِي هذه الأعياد المبتدعة، تنبيهًا للغافل، وتعليمًا للجاهل، حَتَّى لا تسريَ عدواها الموبوءةُ إِلَى أوساطنا الطاهرة؛ فيراها ضعاف العقول ومهَلهَلو العقيدة أمورًا بسيطةً صادرةً عن حسن نيّةٍ وسلامةِ طويّة، ترفيهًا عن النفوس، وترويحًا عن القلوب، وما هي والله إلاَّ مقدماتٌ مدروسَة، لنتائج معروفة، وبذورٌ تُغرَسُ لمحاصيلَ تُحصَد، «وأوّلُ النار من مستصغَرِ الشرر»

(1) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 100/1.

(2) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 101/1.

إنها ــ أيها الإخوةُ المؤمنون ــ مخططاتٌ قديمةٌ أعدَّها منذ زمن طويــل، الصــهيونيون والصليبيون والعلمانيون لتحطيم القيَم، وتخريب الذمَم فِي ربوع المسلمين، ليَعودوا من جديد لاستعمارها فكريًّا، واستغلالها ماديًّا »[1]

وفي الأخير أوردَ البديلَ الذي ينبغي أن يُقدَّم فِي عيد الطفولة، وَهوَ نموذجُ تربية إبراهيمَ الخليلِ لولَده إسماعيلَ، وقَال:«هذا هو الطرازُ الذي يجبُ عرضُه فِي أعياد الطفولــة عَلَــى الأطفالَ، لينشأوا عَلَى أكمل مثال، وإلاَّ فلا كانت أعياد الطفولة ولا كان الأطفال»[2]

6 ـ السهو عن الصلاة:

كم تحدّث الفقهاء والمربّون عن أحكام الصلاة، ولم يألوا جُهداً فِي التحذير مــن الســهو عنها، وأَوْلى المناهج بالتأثير ما ربطت الإنسان بمراقبة الواحد الديان، وذكّرته بالعهود التي يُقدّمها لربّه فِي صلاته المقتضيةِ استقامتَه عَلَى الطريقة طولَ حياته، فإنَّ مخالفةَ هذه العهود من صور السهو عن الصلاة. قَالَ الشَّيخ:« ألا وإن من السهو الفظيع عن الصلاة أن يخــرج أحدُكم إلى معترك الحياة، وينسى أنه كان يقطع على نفسه العهودَ أنــه لا يعبــد إلا اللهَ، ولا يتخذُ إلــهَه هواه، فإذا به يعيثُ في الأرض فسادًا، ويرتكبُ البغيَ والعــدوانَ علــى أخيــه الإنسان ما لا يفعلُه الشيطانُ، إنَّ مثل هؤلاء مصلّون شكليّون تقليديّون مراءون»[3]

فالخطاب صريحٌ أيها الإخوان أَنَّ من أمارات الصلاة الشكلية ظهورَ آثارها السلبية فِــي الميدان، لأن الصلاة عهدٌ بين العباد وربهم الرحمن، فإن أدَّوها كما شرعها أغــدق علــيهم بثمراتها فِي كلّ ميدان وآن، بدايةً من تزكية الجَنان، وانتصارًا عَلَى قوى الظلم والطغيــان، وانتهاءً بالجزاء الأوفى فِي الجِنان... «أيها السادة المصلُّون: جِماعُ القول ومِلاك الأمــر أن نؤمن حقّ الإيمان أَنَّ الصلاةَ صمامُ الأمن والأمان، فيها تطمئنُّ القلوب الحائرة، وبها تــدور عَلَى العدوِّ الدائرة، ويركبُ الضعافُ ظهورَ الجبابرة»[4]

7 ـ آفات اللسان:

آفات اللسان لا تحصى عددًا، إنه معولَ فسادٍ لعائلات، وشركات وجماعات...بل هو أشدُّ خطرًا من القنابل النووية! فهو أولى باستعجال مداواته قبــلَ أخطــر الأمــراض العضــوية المزمنة، ولن يُجديَ أيُّ علاجٍ عَلَى الإنسان غيرُ إيمانه الراسخِ أنه مُحاسَبٌ عَلَــى كــل مــا

(1) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 85/3 ــ 86.
(2) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 3/ 91.
(3) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 96/2.
(4) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 99/2.

يُسجّله الملائكة الحفظةُ الذين هم عن اليمين وعن الشمال قعيدٌ،[أم يحسبون أنَّا لا نسمع سرَّهم ونجواهم؟ بلى ورسلُنا لديهم يكتبون] ولن تغنيَ شهادةُ التوحيد شيئًا إذا أُفرِغت من مقتضياتها، قالَ الشَّيخ:« أيها الناطقون بالشهادتين، الآملون فِي النجاة يومَ الفزع الأكبر اعتمادًا عليهما، أما ــ وخالقِ اللسان ــ لو اطلع أحدُكم علَى ما دوّنته حفظتُه فِي صحيفته اليومية من أوزار، لرمى بطمعه الفارغ خلف الأسوار، ولعَقَدَ العزمَ علَى ألاَّ يتلفظَ إلاَّ بالأذكار، ولصام النهار واستغفر بالأسحار... وهيهات هيهات أن يُجدي علاجٌ أو بلسمٌ علَى المسلم **غيرَ إيمانِه الراسخِ** أنه محاسَبٌ علَى ما قدّم أو أخّر، سبّح أو زمَّر، غفل أو تذكّر، اِعترف أو أنكر»[1]

ومن أمراض اللسان التي تطرّق الشَّيخ لمداواتها «إفشاءُ السِّرِّ» واعتبره إخلالاً بالأمانة التي تُشترَط فِي صحّة الإيمان. قالَ الشَّيخ:« كلُّنا يعلم أنه من جوامع الكلِم التي نَطَقَ بها رسولُ الله **r** قوله: «لا إيمان لمن لا أمانةَ له» ...أجلْ كلُّنا يعلم ذلك ويحفظه، غير أَنَّ القليلَ جدًّا منا من يعرف أَنَّ كتمان الأسرار من الأمانات، وأجلِّ الأمانات، وأخطر الأمانات، حَتَّى لقد يتعجّبُ البعضُ فيسأل: أحقًّا أنّني إذا أفشيتُ سرًّا أخرَجُ من زمرةِ المؤمنين؟ ويُشطَّبُ اسمي من قائمة الأمناء؟

الجواب: نعم، فأيُّ مؤمن وأيُّ مؤمنةٍ يُستَودَعُ سرًّا، ثُمَّ يفشيه سُلبَ إيمانُه فورًا، وهبط إِلَى حضيض المنافقين منزلةً وقدرًا، وإذا لم يتُبْ دُحرِجَ إِلَى الدَّرَك الأسفل من النار، ولن تجدَ له نصيرًا»[2]

8 ـ التحذير من التفسّخ:

ركّز فِي هذه الخطبة علَى التحذير من معصية الزنى، منذرًا أنها من أسباب فقدان الإيمان، وأيُّ مصيبةٍ أكبر من فقدانه؟ إنها أشدُّ خطرًا وبلاءً من داء فقدان المناعة. قَالَ الشَّيخ:« ويعلم الله أننا لا نظنُّ بأحدكم سوءًا، ولكن الفتنةَ المبذولةَ هينةٌ رخيصةٌ، بكلّ مسلكٍ وسبيلٍ، تجعلنا نُشفقُ علَى **إيمانكم أن يتملّص من بين ضلوعكم**، وتقواكم أن تتقلّصَ فِي أفئدتكم، وحيائكم أن يتخلّص إِلَى حيثُ لا يعود إِلَى شيَمكم، فكان لزامًا علينا أن نزوّدَكم بشُحنةٍ من التذكرة، ونَسبقَ الأحداثَ إليكم بالتبصرة»[3]

وبما أَنَّ القصص القرآنيّ من الآيات البينات التي هي شفاءٌ لما فِي الصدور ورحمة للمؤمنين، استخلص الشَّيخ العبرةَ من قصّةِ إبليسَ مع آدمَ فِي جنّته، وقصّةِ يوسفَ وثباته فِي

(1) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 158/1.

(2) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 123/1 ــ 124.

(3) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 161/2.

محنته وفتنته، وانتهى إِلَى أَنَّ تجربةَ يوسفَ القاسيةَ تدعونا إِلَى الإبتعاد ــ **مثلَه** ــ عن مقارفة الذنوب، وتجربةُ آدمَ المؤلمةُ تبيّن كيفيةَ الخروج من المأزق إذا قُدّرت المعصيةُ، ثُمَّ حذّر من أخطر الأخطار، وَهوَ إدراك الموتِ أحدَ العصاةِ فجأةً قبلَ التوبة.

وفي الأخير، ذكّر أنَّه ممّا يعينُ المؤمنَ عَلَى الصبر عن المعصية استحضارُ **الوعد والوعيدَ**، وَهوَ تذكُّرُ مشتهيات الجنة الخالدة من المناكح والمآكل والمشارب والمساكن الطيّبة...التي هي خالصةٌ للمتقين، وبالمقابل ينبغي استحضارُ مصير الكفار حين يُقالُ لهم وهم يعرضون عَلَى النار: **[**أذهبتم طيباتِكم فِي حياتكم الدنيا**]**.

« فلا تتعجّلوا ــ بالمعاصي ــ التمتّعَ فِي الدنيا، ليكونَ نصيبُكم يومَ اللقاء ما وعَد الرحمن **[**ولمن خاف مقام ربه جنتان**]** بكلٍّ منهما**[**حورٌ مقصوراتٌ فِي الخيام، لم يطمثهنَّ إنسٌ قبلَهم ولا جانٌّ، فبأيِّ آلاء ربكما تُكذّبان ؟**]** »[1]

9 ـ آفة القـمار:

القمار موبقةٌ تتنافى مع جدِّ الإسلامِ وسموِّه، ونصاعته وصفائه.

« وغالبًا ما تسودُ أوكارَ القمار أخلاطٌ من الغيبةِ والنميمةِ، والهمز واللمز، وهجر القول، حَتَّى ليشكو من نَتنها الحرملُ والثوم والبصل!»[2]

وبعد أن بيّن الشَّيخ بعضَ مثالب القمار أورد زعمَ من ادّعى وجودَ مزيّةٍ فِي القمار لا وجودَ لها فِي غير رُواد موائده! ثُمَّ ردّ عليهم ردًّا إيمانيًّا قرآنيًّا، يُخاطبُ الفطرةَ والعقلَ والوُجدان معًا، فانظروا إِلَى أثر قوّة الأبعاد الإيمانية فِي معالجة القضايا الآنية، ودحض الحجج الشيطانية. « وليس عجيبًا أن يقولَ بعضُ المتفكّهين: إنَّ فِي القمار مزيةً لا وجودَ لها فِي غير جماعتهم الخيِّرةِ، ذلك أنها تجمع شتات العناصر المتخالفةِ فِي الفكرةِ، وتضمُّ الإتجاهاتِ المتشاكسةَ فِي البلدة، فعلى مائدة القمار **وحدَها** يتآلفُ المصلحون والمحافظون، ويتعارف المتناكرون.

فهل كان هذا الزعمُ صحيحًا أيها العقلاء؟

إنَّ أولَ ما يهدمُ الزعمَ أَنَّ المصلحَ الحقيقيَّ والمحافظَ الحقيقيَّ، لا يقربُ أحدُهما مواطنَ الميسر والقمار، ولو عَلَى سطح الأقمار...بل المتلاقيان عَلَى القمار ــ أيًّا كان نوعُه وحجمُه ــ كلاهما مبطلٌ ضالٌّ، مفسدٌ غويٌّ مبينٌ، فاتفاقهم عَلَى الضلالة لا يُعَدُّ مزيّةً، وإنما هو

(1) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 174/2 ــ 175.

(2) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 2/ 104.

إمعانٌ فِي الضلال، ولو صحا أحدُهم من سكرته لأمعنَ فِي الهرَب من الجماعة، ولم يعد إليها إِلَى يوم القيامة.

والحقيقة التي لا جدال فيها، أَنَّ الذي جمعَ بين المولعين بالقمار، إنما هو **الكذبُ** شرُّ الأخلاق وأرذلُها، **كلاهما كاذبٌ عَلَى ربّه** فِي ادعاء الإصلاح وادعاء المحافظة...وفي مثلهم جاء قولُ الله تَعَالَى:**[**فمن اَظلمُ مِمَّن كذَبَ عَلَى الله وكذَّب بالصدق إذ جاءه، أليس فِي جهنّمَ مثوًى للكافرين، والذي جاء بالصدق وصدّقَ به أولئك هم المتقون**]**»(1)

وذكَّر هؤلاء بالخزي العظيم، خزيِ الفضيحة يومَ يُبعَثون:« إِنَّ الأيدي التي يُقلِّبُ بها المقامرون الأوراق، والألسنةَ التي يعمرون بها فِي لَهوهِم الأسواق، والأرجل التي تحملهم إِلَى لغوهم فِي الرواق، ستشهد عليهم جميعًا يوم التلاق**[**يومَ تشهدُ عليهمُ ألسنتُهم وأيديهم وأرجلُهم بما كانوا يعملون، يومئذٍ يوفّيهم الله دينَهم الحقَّ، ويعلمون أَنَّ الله هو الحقّ المبينُ**]**»(2)

«وأخيرًا حَسبُكم زاجرًا يا زملاءَ القمار أَنَّ صُحبَتَكم ستُوقع بينَكم العداوةَ مرَّتين: عداوةٌ فِي الدنيا عاجلة، وعداوةٌ فِي الآخرة آجلة **[**هل ينظرون إِلاَّ الساعةَ أن تاتيَهم بغتةً وهم لا يشعرون؟**]**!

اِسمعوا إِلَى هذا القرارِ الإلهيِّ الحاسم بشأنكم**[**الاَخلاَّءُ يومئذٍ بعضهم لبعضٍ عدوٌّ إِلاَّ المتقين**]** إِنَّه لَقرارٌ لا هوادةَ فيه، ولا رُجعةَ عنه فاختاروا لأنفسكم ما دام لكم الخيارُ...**فهل أنتم مُنتَهون؟**»(3)

10 ـ النهي عن الإسراف:

إِنَّ الله أسبغ علينا نعمَه ظاهرةً وباطنةً، وعلَّق المزيد بالشكر، ومن أرقى أنواع شكر الله الاِحتفاظُ عَلَى نعمه، ومن الاحتفاظِ عليها تجنبُ الإسراف، الذي شدّد فيه الوعيدَ فقال:**[**ولا تُسرفوا إنه لا يحبُّ المسرفين**]** «فمن كان من طبعه الإسرافُ فليعلَمْ أنه لا يفوز بمحبّة الله، تلك المنحةُ الكبرى، والعطيّةُ العظمى، وأيُّ خيرٍ يرجوه المسلم إذا كان خسرَ محبّةَ ربِّه، وفاتَه حبُّه ورضاه؟ إِنَّ الذي نال محبّةَ الله كان الله سمعَه الذي يسمع به، وبصرَه الذي يُبصرُ به، ويدَه التي يبطش بها، ورجلَه التي يمشي بها، ولئن سأله –كما فِي الحديث القدسيّ ــ ليُعطينّه، ولئن استعاذه ليُعيذنَّه»(4)

---

(1) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 2 / 105 ــ 106.

(2) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 2 / 114.

(3) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 2 / 117 ــ 118.

(4) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 1/ 144.

11 ـ إيتاء الأولاد حقَّ النفقة، وإن كانوا فِي حِجْرِ الزوجة المطلَّقة:

نفقةُ الأولاد واجبةٌ عَلَى والدِيهم من غير منٍّ عليهم ولا أذًى، وقد يحدث الفراق بين الأزواج بعد أن يُرزَقوا الأولاد، وفي هذه الحالة كثيرًا ما يشُحُّ الآباء ويُفرِّطون فِي واجب الإنفاق، بغضّ الطرف عن المتسبّب فِي الطلاق، وعِلّةُ ذلك الإجحافِ فِي التصرف، يُرجعها الشَّيخ إِلَى عدم **الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشرّه**، «فهل تدرون أيها السادة، لماذا يُعامِل الراكعُ الساجدُ، المتزوّجُ الوالدُ، المرأةَ بهذا الأسلوبِ الجاهليِّ الفاسدِ؟

يتعمّد الأزواجُ الإساءةَ للمرأةِ، ألأنها أصبحت من الناس الأباعد؟ لا، بل لأنها غدت منه مطلَّقَةً وكفى، والطلاق عند الذين لا يؤمنون بالقدر خيره وشرّه، وصمةٌ فِي المرأة، وجريمةٌ تستأهل عليه العقابَ، وأيسرُ العقابِ حرمانُها من النفقة التي أوجبها ربُّ الأرباب...» [1]

وبعد أن بيّن العواقبَ السيئةَ المحتمَلَةَ لهذا الإهمال، من ضياعِ الأولاد، وارتماءِ المطلّقة المحتاجة فِي حمأةِ الغواية والفجور... ختم الخطابَ بالتذكير بتقوى الله عَزَّ وَجَلَّ، والتحذير من مصير الظالمين«فاتقوا الله ربّكم في ربّات الحجال، واتقوا الله فيما أنجبن لكم من أشبال...ثُمَّ اتقوا الله ذي الجلال، الذي لا يضيع عنده من الخير ولا من الشرّ مثقال، وإياكم وما يورثُكم لعنةَ الأجيال »[2]

ويزداد وعيدُ هذا الصنف من الظالمين شِدّةً إِلَى حدّ الإنذار بالحرب من الجبار إذا كان الأبُ المطلِّقُ « يتقاضى المنحةَ العائليةَ عَلَى أولاده؛ فقبيحٌ والله أن يستلمها العائلُ من أجل عيالِه، ومن جرّائهم تحصّل عليها، ثُمَّ يُلاقون الإهمالَ والحرمان، أو تُصرَف لبعضهم دون البعض...

إنه السُّحتُ الخالصُ، والربا الذي يُعرّضُ صاحبَه لحربٍ من الله ورسوله، إنه الظلم الذي يذَرُ الديارَ بلاقع... »[3]

12 ـ من أدب عيادة المريض:

عدمُ التبرع للمريض بالنصائح، والتدخل بينه وبين الطبيب:

قدم الشَّيخ صُوَرًا حيَّةً مميتة، مضحكةً مُبكيةً، أبطالُها عوَّادُ المريض من المتطفِّلين عَلَى اختصاص الطبيب وصلاحياته فقال:« زوروا صامتين محايدين أو لا تزوروا، ودَعوا التكلُّفَ

(1) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 2 / 123.
(2) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 2 / 129.
(3) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 3 / 149.

ودسَّ الأنفِ فيما لا يعنيكم، ليَسلَمَ دينُكم وعِرضُكم ومريضُكم»[1] فسبّقَ سلامة الـدين عَلَـى سلامة المريض.

وفي الأخير أكّدَ وجوبَ «الإمساك عن التدخل والتبرّع بالنصائح، وإذا رأينا لزومَ إبـداء ملاحظةٍ همسنا بها فِي أُذْنِ الوليّ، ولا نبوح بها قَطُّ للمريض، ذلك شأن الورعين الأتقيـاء، والمحبّين الأوفياء ، وكلّ ما زاد عَلَى ذَلِكَ فمحسوبٌ عَلَـى آتيـه اعتـداءً، والله لا يُحـبّ المعتدين»[2]

فالخطاب يوصي عائدَ المريض باستحضـار صـفات المتقـين، ليـزداد بهـا تمسّـكًا، وباستحضار سبيل المعتدين ــ الذين يُبغضُهم الله ــ لتجنّب أسبابها.

13 ـ التفنن فِي المعلّقات لا يدفع البلاءَ والآفاتِ:

من المظاهر ذاتِ الأبعاد الإيمانية التي دعا الشَّيخُ ــ في خُطبه ــ لإزالتها ظاهرةُ التفـنّن فِي تعليق المعلقات **اعتقادًا** أنها تدفعُ السوء، أو تجلبُ الخير مهما كـان نـوع المعلّقـات أو شكلُها، وإن كان مصحفًا مذهّبًا، أو إطارًا يحوي آياتٍ بيناتٍ، منطلِقًا من كون الله سبحانه هو وحدَه المتصرّف فِي هذا الكون كيف يشاء، حيث يقول:«إنَّ من أمارات الإيمـان بـالله ربِّ العالمين، الاعتقادَ الجازم أنه الكافي وأنه الشافي، وأنه المعافي...»[3] ثُمَّ أسقط هذا الأصـل عَلَى حال الأمة مختبرًا دعوى إيمانها «فتعالوا نتأمّلْ فِي حالنا ونتساءلْ: هل نحن مؤمنـون حقّ الإيمان؟

لا شك أَنَّ الجميع سيدّعي أنه من زمرة المؤمنين، لكن الرواسبَ الجاهلية المتبقية فينـا لا تُصدّق مُدّعانا، وإلاّ فما بال هذه المعلَّقات التي نجدها فِي منازلنا وسياراتِنا وحوانيتنا، والتي نكاد نُحلّي بها صدورَنا ونحورَنا... »[4]

فلو أَنَّ الله سبحانه وتعالى هو الذي أمرنا بتعليق هذه الأمور لكان ذَلِـكَ الفعـلُ وسـيلةً مشروعةً للحفظ، يؤجَر عليها فاعلها، أمّا أن نقول:[وجدنا ءاباءنا كَذَلكَ يفعلون] ونؤثرُه عَلَى ما جاء به المرسَلُون، فلْنَجتَنبْ تعليقَ تلك الأشياء اتقاءَ الشركِ بـالله، والشـكِّ فِـي قدرتـه المطلَقَة.

14 ـ الحرمان الجماعي من أداء فريضة الحج:

---

(1) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 2 / 158.

(2) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 2 / 158 ــ 159.

(3) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 2 / 53.

(4) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 2 / 54.

أسفرت نتائجُ القُرعة عَلَى الحجّ عام 1411هـ بفوز سبعة وعشرين نفرًا من ثلاثة آلاف مترشّح بولاية غرداية، الأمر الذي أصابَ الناسَ بخيبةِ أمل وبتذمّر كبير من الحرمان من أداء ركنٍ من أركان الإسلام! فوقف شيخُنا الخطيبُ موقفًا إيمانيًّا حكَى به موقفَ أَوْسَطِ أصحابِ الجَنَّةِ، الذين قالوا: [بل نحن محرومون] فقال لرفقائه: [ألم أقل لكم لولا تُسبّحون؟ قالوا: سبحان ربنا **إنَّا كنَّا ظالمين**] (القلم:27 ــ 29)

فاستخلص الشَّيخ من هذا الحرمان الْجَماعيِّ حِكَمًا منها:

1ــ الإيمان أنه لا حركةَ ولا سكونَ إلاَّ بإذن الله، ولا حولَ ولا قوّةَ إلاَّ بالله، وأنَّ التذمّرَ والتشكّي ممّا قضى الله وقدّرهُ اعتراضٌ عَلَى الله وضعفُ يقين فِي أَنَّ الخيرَ فيما اختاره الله.

2ــ أن نتعلّم أَنَّ الشاهدَ يرى ما لا يرى الغائبُ، فعلينا أن نتجنّبَ كثيرًا من الظنِّ، والكلامَ الجارحَ الذي ينهش الأعراضَ «مَن كان يؤمنُ بالله واليوم الآخر فليقلْ خيرًا أو ليصمتْ»

3ــ أن نتعلّمَ أَنَّ الحرمانَ من حجِّ بيتِ الله الحرام هذا العام كان عقابًا للذين سنحت لهم الفرصةُ المواتيةُ لأداء الفريضة فسوّفوا فيه وأجّلوه.[1]

15 ـ ما لنا ندعو ولا يُستَجابُ لنا ؟

أجاب الشَّيخ عن هذا الإشكال من الأساس حيثُ دعا إِلَى الالتزام بالتقوى، فالتقوى تستلزمُ التوبةَ النصوحَ التي هي شرطٌ لاستجابة الدعاء.

ذَكَرَ ذلك فِي أوّلِ خطبةِ جمعةٍ بمسجد الإصلاح بحيّ بابا السعد يوم: 17 شعبان1412هـ يوافقه: 21 فيفري 1992. مركّزًا عَلَى أَنَّ التقوى هي سببُ التمكين، وَخَتَمَ خطبتَه بتوجيه نداءٍ لكلّ المسلمين الذين يدْعون الله وهم لا يتقون:«وفي الختام نُوجّه من هذا المِنبرِ الوليد إِلَى العالم الإسلاميِّ هذا النداءَ المفيدَ:

ــ أيها الشرقيّون اللاهثون إِلَى ندوة السلام وراء الغرب، لاسترجاع القدس وما حولَه، عبثًا تحاولون، وأنتم تتبعون الشهوات وتضيعون الفرصَ، فارتدوا لباس التقوى يُمكِّن الله لكم فِي الأرض[ولقد كتبنا فِي الزبور من بعد الذِّكر أَنَّ الاَرضَ يرثها عبادي الصالحون إِنَّ فِي هذا لبلاغا لقوم عابدين]

ــ ويا أيها المستظلون بمظلات الأحزاب، المتسترون ببريق الألقاب، وأغلبكم ــ إلاَّ من رحم ربك ــ يهفو للاستعلاء والغلبة والاستقطاب، عبثًا تحاولون، فالله يقول: [ومن يتولّ الله ورسولَه والذين ءامنوا فإنَّ حزبَ الله هم الغالبون].

(1) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 3 / 43 ــ 52.

ــ ويا أيها اللاهجون بالدعاء ترجون من الله الغوثَ والنجدةَ فِي الأوقاتِ الحرجةِ، عبثًا تطلبون وتُلحّون، وأنتم فِي كل وادٍ من المعصية تهيمون، وتقولون ما لا تفعلون »[1]

ومن الأبعاد الإيمانية للبحث عن الأسباب الحقيقية لعدم استجابة الدعاء :

1ــ تنزيه الباري عَزَّ وَجَلَّ عن الظلم. 2ــ المداومة علَى محاسبة النفس.

قَالَ الشَّيخ فِي خطبة سابقة :«علَى أننا ــ أيها الإخوةُ ــ كثيرًا ما كنّا نحن السبب فِي تعثّر مركبة الإجابة لما تراكم من ذنوبنا وآثامنا فِي طريقها إلينا، فلْنلُمْ أنفسَنا، ولا نُلق باللائمة علَى ربنا»[2]

16 ـ الصيام:

البعد الإيمانيّ الرئيسيُّ لشهر الصيام هو التزود بالتقوى [كتب عليكم الصيام كما كتب علَى الذين من قبلكم لعلكم تتقون]

وتحريضاً للصائمين علَى التزوُّد بخير الزاد ذكّرهم بضرورته، حيث قَالَ:« فأيّ مخلوق تزوّد بالتقوى، وارتدى لباس التقوى، فليستبشر بقَبول عمله، مصداقًا لقوله تَعَالَى: [إنما يتقبّلُ الله من المتقين]

وأيُّ مخلوق يدَّعي التقوى ولم تظهر عليه آثارُها، فعَمَلُه من الزَّبَد الذي يذهبُ جُفاءً،

وأي دعوة إلَى الله لم تصطبغْ بصبغة التقوى فهي هراء.

وأيّ عبادةٍ أو دعاء لم يُطبعْ بطَابع التقوى فهو نفاق ورياء...»[3]

والتذكير بضرورة التقوى يلازمه التحذير من خطورة الشياطين الذين يصدّون الصائمين عن التزوّد بهذا الزاد، لذلك حرّض الشَّيخُ الصائمين علَى الدخول« فِي معركةٍ حاميةِ الوطيس مع الشيطان الرجيم كامل اليوم، وكامل الشهر، ولنتزوّد بما يضمن لنا الانتصار عليه كامل العام، ثُمَّ لنتدرّب فِي الفترة المحدّدة علَى مقاومته الشرسة بقيةَ العمر»[4]

ومن الأبعاد الإيمانية لهذه القضية اليقينُ بوجود وَسوسةِ الشياطين من الإنس، والمجاهدةُ علَى اتقائها لبلوغ درجة المتقين، لأن كلاًّ من شياطين الجنّ والإنس يَغرّون ضحاياهم ليكونوا من أصحاب السعير.

وقد أرشدَنا اللهُ الرحيم إلَى الاستعاذة من شرّ النوعين من الشيطان الرجيم [الذي يوسوس فِي صدور الناس **من الجِنَّة والناس]**.

(1) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 3 / 66 ــ 67.

(2) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة:

(3) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 3 / 172.

(4) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 3 / 177.

17 ـ الأمر بكتابة الأحداث والحقائق إلى جانب العقود والوثائق:

يبين الشَّيخ ضرورةَ تسجيل التاريخ والمذكرات، واعتبر الوثائقَ الحَكَمَ العدْلَ لإبطالِ الباطل، والاعتراف بالفضل لأهل الفضل.

فبتدوين وقائع الزمان يُحفظ التاريخُ، ويُثبَتُ وجودُ الأمم وتُحفَظُ كرامةُ خلائفِهم.

واشترطَ فِي الكتابة كونَها منصفةً نزيهةً مخلصةً...أمّا الذين قصدُهم تزويرُ الحقائق فأولئك قومٌ [ستُكتَبُ شهادتُهم ويُسألون]

« فحذار ــ أيها الكُتّابُ ــ من التلفيق والتزوير، فقد نصّب الله عليكم طولَ حياتكم مُتَلَقِّيَين[عن اليمين وعن الشمال قعيدٌ، ما يلفظ من قول إلاَّ لديه رقيبٌ عتيدٌ] ثُمَّ يُقالُ لأحدكم يومَ القيامة: [اِقرأْ كتابك، كفى بنفسك اليومَ عليك حسيبًا]»[1]

فالإيمان الصادق يدفع صاحبه إلى التحرّك فِي الميدان وتسجيلِ الوقائع وأحداثِ الزمان، وَالإيمانُ ذاتُه يضبطه بالالتزام بالنزاهة والإنصاف. فليستحضرْ معشرُ الكاتبين مراقبةَ الملائكةِ الكاتبين!

18 ـ تحمّلُ المسؤولية والصبرُ عليها:

إنما الدنيا جهاد، فقد استعمر الله فِي الأرض العباد، واستخلفهم فيها لتحقيق المعنى الشامل للعبودية، فالعيشُ الكريمُ يستلزم الصبرَ عَلَى تحمّل المسؤولية الفردية والجماعية، وممّا أنكره الشَّيخ عَلَى أهل الكفاءات إعراضَهم عن تحمّل المسؤوليات عَلَى مستوى الدولة أو البلدة.

ولَمّا علِم أَنَّ من أسباب النفور من الوظيف الراتبَ المحدود مقارنةً بأرباب الأعمال الحرّة ذوي الرزق الممدود، ركّزَ فِي خطابه عَلَى الحديث عن الرزق ووُجوبِ التوكّل فيه عَلَى الله، وأهمية الاشتغال بالأوْلى، وَهوَ التزوّد بالتقوى.

قَالَ ــ رَحِمَه الله ــ :« أيها الإخوة المؤمنون: [إنما المومنون الذين إذا ذُكر الله وجلت قلوبُهم وإذا تُليت عليهم ءاياتُه زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون] فهل قد تُليَتْ عليكم آياتُه فهل وجلتْ قلوبُكم وزادتكم إيماناً وتوكّلاً؟»[2]

ثُمَّ بيّن أَنَّ اتخاذ جمع المال غرضًا شَرَهٌ وتفكيرٌ سخيف يأتي عَلَى الدنيا والدين، ويُمكّن من تحقيق انتهازية الجاهلين، واستشراء الفساد فِي مختلِف الميادين.

ثُمَّ قال:« أيها المسلمون:....كلّنا يحلُم، ويتمنى، ويأمل، ويودُّ، ويشتهي، ولكن هل يتحقّق شيءٌ من ذلك أيها الناس؟ وأغلبُكم كالسامريِّ يقول للمسؤولية: «لا مساسَ»؟

(1) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 1 / 119.

(2) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 1 / 135.

هذا رسول الله يونسُ جَرَتْ عليه سنّةُ الله كالناس، فكيف بكم يا بسطاء الناس، وأكاد أقول: يا أعجز الناس، وأجبنَ الناس

والـــخُلْد فِـــي الـــدنيا ولـــيس بهـــيّن عُـــــليا المراتـــب لـــم تُـــتَحْ لجبـــان

فلـــو اَنَّ رُسْـــلَ الله قـــد جَبنـــوا لمـــا مـــــــاتوا عَلَـــى ديـــن ولا إيمـــان»[1]

ونظرًا لكون المرض المعالَج هو التهرّب من المسؤولية، وطولُ الأمل والمنى دون بـــذل الجهد والعناء، شرع الشَّيخ فِي حلّه بتوظيف بُعدٍ إيمانيّ حيث قَالَ:«**اسمعوا** قولَ **مَـــن كُلِّفنـــا** باتباعه...».

فاستهلال الخطابِ بهذه الصيغة تأكيدٌ عَلَى وجوب اتباع الرسول **r** الذي هـــو مقتضـــى الإيمان به، ومن جوامع كَلِمِه: «ليس الإيمان بالتمنّي، ولكن ما وقر فِـــي القلـــب وصـــدّقه العمل»[2]

وأمعن فِي التحذير من خطورة المرض بالتركيز عَلَى تفعيل البعد الإيمانيّ نفسِه، حيـــث قَالَ: «أيها المسلمون المحتفلون لميلاد نبيكم هذه الأيام، اُذكروا أَنَّ نبيَّكم **لا يرضى عنكم**، ولا يأبَهُ بحفلاتكم ما لم تتأسَّوا بهديه، وتسيروا عَلَى نهجه، وأبلغُ عِظةٍ نتلقَّاها فِي حفلة مولده، أن نحفظ أنّه كان صلواتُ الله عليه يكره التضجّرَ والمللَ، ويبغض التهـــرّبَ مـــن المســـؤوليةِ، والتملّصَ من التبعة، والفرار من الزحف؛ ويشمئزُّ ويتقزّز من معاذير القادرين عَلَى النزول إِلَى الحَلَبة.»[3]

الخـاتـمة:

ــ تناولتْ خُطبُ الشَّيخ حمو فخار مختلِفَ القضايا الحياتية، وسعتْ إِلَى ربطها بالكليـــات الكبرى للإيمان، كالإيمان بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر، والقدر خيره وشرّه.

ــ فالخطُّ العريض لهذه الخطب هو تشريح القضايا الآنِـــيَّة وعلاجُها بتجديـــد الشـــحنات الإيمانية.

وإذا حلّـــــــت الهدايـــــــة قلبـــــــاً نشـــطت فِـــي العبـــادة الأعضـــاء

ولولا ذلكم الربط الإيمانيّ الفعَّال لغدت الأحكام الشرعية، والتوجيهات المســـجديةُ مـــوادَّ قانونيةً جافّةً، يجتهد المكلّف بها في التنصّل من الإلتزام بها ما وجد إِلَى ذلك سبيلا، كالتستّر عن نظرات الحارس الرقيب، أو شراء ضميره بالارتشاء، فإذا هو نصير حبيب...

(1) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 1 / 139.

(2) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 1 / 48.

(3) حمو بن عمر فخار، من خطب الجمعة: 1 / 50.

ــ إنَّ لِخُطب الشَّيخ حمو فخار ميزةً فِي مجالها الأدبيّ، دقّةً فِي التعبيــر، وجمــالا فِــي التصوير إلا أنَّ العنصر الذي فعّل فيها طاقة التأثير هو علاجُه لقضايا من صــميم الواقــع بإرجاعها إِلَى أصولها الإيمانية، فاكتمل نضجُها عند اجتماع الأثافي الــثلاث: (الموضـــوع والشكل والمنهج) فأكرم باجتماع الموضوع الــواقعيّ الآنـــيّ، والتعبيــر البيــانيّ، والبعــد الإيمانيّ!!!

ــ ونختم الدراسةَ بتقديم فقرة من خطب الأعياد، مبرزةٍ اجتماعَ هذه المزايا الــثلاثِ فِــي خُطب الشَّيخ حمو فخار.

قَالَ ــ رَحِمَه الله ــ :« **فعندما يسري تيار الإيمان فِي دمائكم** ــ أيها المسلمون ــ يورقُ ربيعٌ مجدكم، وتزهُو أغصانُ قِيَمكم، وتثمر أمثولاتُ كمالاتكم، وتعودون إِلَى سالف عهــدكم سادةً فِي بلادكم، لا غرباءَ فِي دياركم، أذلاّء فِي قعر بيوتكم، تُســامون الخســفَ وتداســون بالنعل...فالمؤمن قلبٌ مفعَمٌ بالأمل، عامرٌ بالرجاء، فلا يأسَ من رَوح الله فِي جمعِ شــتاتنا، وإصلاحِ أوضاعنا، وتحسينِ علاقاتنا بربّنا، ولا قنوطَ من رحمةِ الله فِي التأليفِ بين قلوبنـــا، وتضميدِ جراحاتِنا.»[(1)]

رحمك الله شيخَنَا خطيبَ الغرباء، يامن جدّدتَ درب الأنبياء، فجالستَ البسطاء، ودعــوت إِلَى استعمار الأرض والسماء، بتفعيل تيار الإيمان فِي الدماء، وأسكنكَ جنّاتِ الأتقياء، كمــا وفّقك لتجسيد شعار خطيب الأنبياء **[**إِنْ أريدُ إِلاَّ الإصلاحَ ما استطعتُ وما توفيقي إِلاَّ بالله**]**.

(1) حمو بن عمر فخار، من خطب الأعياد :146 ــ 147.

قائمة مصادر البحث

اعتمدت فِي هذه الدراسة دواوين الخطب المنبرية للشيخ حمو بن عمــر فخــار، بنوعيهــا: خطــب الجمعة، وخطب الأعياد.

1 ـ من خطب الجمعة: حمو بن عمر فخار، الجزء الأول، تح: محمد بن موسى بابا عمي ـ نشر: جمعية التراث ـ غرداية ـ الجزائر.

2 ـ من خطب الجمعة: حمو بن عمر فخار، الجزء الثاني، تح: محمد بن موسى بابا عمي ـ نشر: جمعية التراث ـ غرداية ـ الجزائر.

3 ـ من خطب الجمعة: حمو بن عمر فخار، الجزء الثالث، تح: محمد بن موسى بابا عمي ـ نشر: جمعية التراث ـ غرداية ـ الجزائر.

4 ـ من خطب الأعياد:حمو بن عمر فخار، تح: محمد بن موسى بابا عمي ـ نشر: جمعية التراث ـ غرداية ـ الجزائر.

/ /

التراث العربي
118-117

أصول إنتاج الخطاب البليغ عند الجاحظ

فوزي إبراهيم صالح حمد(*)

المقدمة:

إذا ما تجاوزنا التأريخ لبدايات نشأة البلاغة وتطورها في عصورها الأولى؛ يمكننا القول: إن البلاغة العربية انقسمت منذ نشأتها إلى قسمين أو سارت في اتجاهين:

أما الاتجاه الأول: فيهتم **بمعايير تفسير الخطاب البليغ وقواعده**، وهذا القسم يمكن أن نُرجع بداياته إلى عهد الصحابة، حينما كانوا يسألون النبي e عن تفسير معاني بعض الكلمات القرآنية، والحقيقة أن المحاولات الأولى التي اتجهت بوعي إلى وضع ضوابط وشروط تفسير الخطاب البليغ، المتمثل وقتذاك في القرآن؛ إنما بدأت في عصر التدوين، وهذا ما نتلمسه في المصنفات التي عُنيت بتفسير الظواهر اللغوية في كتاب الله المجيد، من أمثال

(*) باحث ليبي.

مقاتل بن سليمان المتوفى سنة 150هـ، في كتابه (الأشباه والنظائر في القرآن الكريم) الذي اهتم بظاهرة تعدد دلالة الكلمات والعبارات في القرآن، وأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، المتوفى سنة 207هـ، الذي تناول في كتابه (معاني القرآن) ظاهرة التجوز والاتساع في الخطاب القرآني، وأهم مما سبق ما صنعه أبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة 210هـ، في كتابه (مجاز القرآن) حيث عرض لبعض الأساليب البلاغية في القرآن الكريم.

ويمكن أن نصنف كتاب (الرسالة) للإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة 204هـ ضمن هذا الاتجاه؛ أعني الاتجاه الذي يهتم بقواعد تفسير الخطاب البليغ، حيث درس في هذه المدوّنة الأصولية الأساليب التعبيرية دراسة بلاغية، لكنه كان قبل ذلك فقيهاً مجتهداً تشغله قضايا التشريع أكثر من غيرها.

كذلك مصنفات المتكلمين؛ من أمثال الخطّابي أحمد بن محمد المتوفى سنة 388هـ في كتابه (البيان)، والرماني علي بن عيسى المتوفى سنة 382 هـ، في كتابه (النكت في إعجاز القرآن)، والباقلاني محمد بن الطيب، المتوفى سنة 403 هـ في كتابه (إعجاز القرآن)، والشيخ عبد القاهر الجرجاني المتوفى سنة 471 هـ في كتابيه (دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة)، كل هذه المؤلفات يمكن تصنيفها ضمن هذا الاتجاه؛ الذي يهتم بالتشريع لمعرفةٍ مقننة؛ بشروط الخطاب البليغ وأصول تفسيره وفهمه.

وأما الاتجاه الآخر: فيهتم بدراسة معايير **إنتاج الخطاب البليغ وتقنياته**، ويمكن إرجاع بداية النشأة الأولى لهذا الاتجاه إلى نهاية عصر صدر الإسلام، عندما ظهرت الفِرَق والأحزاب السياسية والدينية، وقد كان لكل منها خطباء؛ يدافعون عن آرائها ومبادئها ومعتقداتها ضد خصومها، وصَاحبَ ذلك الحديث عن أصول الخطابة وشروطها وضوابطها، ووسائل التأثير في المستمعين، وسُبل محاججة الخصوم وإفحامهم.

وبعد هنيهة من الزمن برز على الساحة المتكلمون من (المعتزلة والأشاعرة) الذين جعلوا قوانين الخَطابة وأصولها فناً، واتخذوا مسالك الجدل والحجاج صناعة وعلماً، يلقّنونه لمريديهم وأبناء نحلتهم، ويضعون لهم الصحف والمصنفات، وينشؤون المدارس التي يهيؤونهم فيها لحمل أعباء الرد على الخصوم، واستمالة الناس وإقناعهم، والتأثير فيهم على المستوى الفكري، والمستوى العملي السلوكي. ويدلل على ذلك ما رواه أبو عثمان الجاحظ في مدونته (البيان والتبيين) قال: «مرَّ بشر بنُ المعتمر بإبراهيم بن جبلة بن مَخْرَمة السَّكونيّ الخطيب، وهو يعلِّم فتيانهم الخَطابة، فوقف بشرٌ فظنّ إبراهيمُ أنّه إنّما وقَفَ ليستفيد أو ليكونَ رجلاً من النَّظّارة، فقال بِشر: اضربُوا عمّا قالَ صَفْحاً واطوُوا عنه كَشْحاً، ثمّ دَفَع إليهم صحيفةً من تحبيره وتنميقه، وكان أوّل ذلك الكلام: خُذْ من نفسِك ساعةَ نشاطِك وفراغِ بالك

وإجابتِها إياك، فإنّ قليل تلك الساعةِ أكرَمُ جوهراً، وأشرَفُ حسَباً، وأحسن في الأسماع، وأحلَى في الصدور...إلخ»[1].

واشتهر من المتكلمين الذين كانت لهم إسهامات في إثراء هذا اللون من الدراسات البلاغية؛ ممن ترددت أسماؤهم في كتب الأدب والبلاغة؛ عمرو بن عبيد المتوفى سنة 144هـ، وأبو إسحاق إبراهيم النظّام، وثمامة بن أشرس المتوفى سنة 213هـ، وبشر بن المعتمر المتوفى سنة 210هـ، وغيرهم.

لكنّ الذي اعتنى **بأصول وقوانين إنتاج الخطاب البليغ**، ووضع قواعدها، وأفردها بالتصنيف؛ هو الشيخ المعتزلي أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ المتوفى سنة 255هـ؛ شيخ الأدب ولسان العرب. لقد اجتمع لدى أبي عثمان آراء وإسهامات من سبقوه ومن عاصروه، من الأدباء والبلاغيين، سواء أكانوا عرباً أم عجماً؛ بالإضافة إلى كل ما اهتدى إليه من حقائق بلاغية، فتَمَثّل كلَّ ذلك، ووضع نظريته البلاغية، فهو أول أديب عربي توسّع في دراسة هذا العلم، وأعطاه الكثير من نشاطه الفكري، وإنتاجه العلمي، وهو أول من جمع ما يتصل بهذا العلم، وأضاف إليه ما عَنّ له من أفكار وآراء.

لقد نظر الجاحظ إلى اللغة من زاوية وظيفتها، ونجاعتها في المجادلة، وقدرتها على التأثير في المتلقي وإقناعه، ومن هذا المنظور حدّد مفهوم البلاغة، وماهية البيان، وضبط المقاييس الأسلوبية لفصاحة النص وبلاغته، انطلاقاً من فكرة التواصل، مما ولّد في صلب نظريته العناية بالخطيب، والمخاطب، والخطاب.

ونعتقد أن ابن الأثير قد تأثر بمقاييس (البلاغة الجاحظية) عندما قرّر أن مدار البلاغة كلها: على استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم؛ لأنه لا انتفاع بإيراد الأفكار المليحة الرائقة، والمعاني اللطيفة الدقيقة، دون أن تكون مستجلبة لبلوغ غرض المخاطب بها[2].

وهذا اللون من الأبحاث البلاغية؛ الذي يهتم بدراسة معايير إنتاج الخطاب البليغ وقوانينه، وسُبل التواصل بين المتكلم والمتلقي؛ لإنجاح العملية البيانية، وإحداث التغيير؛ قد كان المهيع المنتهج عند الجاحظ وأضرابه من البلاغيين المتقدمين. لكن التيار الآخر من الدراسات البيانية؛ الذي كونه الفقهاء وعلماء الأصول؛ امتد تأثيره إلى الساحة البلاغية، فصرف الناس من الاهتمام بشروط وتقنيات إنتاج الخطاب البليغ، إلى الانكباب على دراسة قوانين تفسير الخطاب المبين[3].

(1) البيان والتبيين (1/85، 86).

(2) المثل السائر (2/ 64) بتصرف.

(3) ينظر: بنية العقل العربي، لعابد الجابري (31). وقد أشار الجابري إلى هذا اللون من البحث البلاغي عند الجاحظ بإيجاز.

لقد كان الجاحظ واعياً بهذا اللون من الأبحاث البلاغية؛ لذلك جعل مناط التفوق البلاغي في كيفية الأداء، وطريقة التبليغ، حيث تتحقق قوة التأثير، وفاعلية الإقناع، ودهشة الانبهار. وقد انتهج الجاحظ في دراسة تلكم الأصول والمقاييس منهجية علمية اُصطبغت بصبغة أدبية جمالية، تضفي على المعارف العلمية رواء من الحسن والظرف، يسيغها في الأذهان، ويحببها إلى القلوب.

كذلك رأينا الجاحظ ينتهج مع قرائه وتلاميذه منهج المعلم؛ الحريص على إفادة طلابه، وحثهم على إعمال الفكر، وإمعان النظر، فهو كثيراً ما يطرق أبواب بعض المباحث البلاغية، ولا يستوفي البحث فيها، بل ينهض بقرائه إلى إكمال ما بدأ، نحو قوله: «وهذا باب كبير، وقد يُكتفى بذكر القليل؛ حتى يُستدل به على الغاية التي إليها يُجرى»[1].

وحري بالتنبيه قبل الشروع في تلك الأصول والمعايير أن كثيراً من أوصاف الفصاحة والبلاغة والبيان، التي وُصف بها الخطاب أو الخطيب نفسه تحتاج إلى تفسير؛ لأن استعمالها في كتُب الجاحظ جاء على سبيل الاستعمال الاستعاري أو المجازي، فكأنها رموز أو شفرات لا يفهمها إلا أرباب هذا العلم.

وغموض هذه الأوصاف والمصطلحات قد اشتكى منه الإمام عبد القاهر الجرجاني قديماً، قال رحمه الله: «ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة، والبيان والبراعة، وفي بيان المغزى من هذه العبارات، وتفسير المراد بها، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيماء، والإشارة في خفاء. وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب، وموضع الدفين ليبحث عنه فيُخرج. وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتوضع لك القاعدة لتبنى عليها»[2].

أولاً: ماهية البيان، وقيمته ووظيفته، وأصناف دلالاته

قال أبو عثمان: «قال بعضُ جهابذة الألفاظِ ونُقَّادِ المعاني: المعاني القائمة في صدور النّاس، المتصوَّرَة في أذهانهم والمتخلِّجة في نفوسهم، والمتّصِلة بخواطرهم، والحادثة عن فِكَرهم، مستورةٌ خفيّة، وبعيدةٌ وحشية، محجوبةٌ مكنونة، وموجودةٌ في معنًى معدومةٍ... وإنما يُحيي تلك المعانيَ ذكرُهم لها، وإخبارُهم عنها، واستعمالهم إياها»[3].

1 ـ ماهية البيان:

---

(1) البيان والتبيين (1/ 69).

(2) دلائل الإعجاز (46).

(3) البيان والتبيين (1/ 75).

أي تعريفه وحقيقته عند الجاحظ، عرّفه بقوله: «البيان اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ كشَفَ لك قِناعَ المعنى، وهتكَ الحِجَاب دونَ الضمير، حتّى يُفْضِيَ السّامعُ إلى حقيقته، ويَهجُم على محصولهِ كائناً ما كان ذلك البيانُ، ومن أيِّ جنسٍ كان الدّليل؛ لأنّ مَدَارَ الأمرِ والغايةَ التي إليها يجري القائل والسّامع، إنَّما هو الفَهْمُ والإفهام؛ فبأيِّ شيءٍ بلغْتَ الإفهامَ وأوضَحْتَ عن المعنى، فذلك هو البيانُ في ذلك الموضع»[1].

ولم يعرّف الجاحظ (البيان) في مستهل كتابه؛ وكأنه لا يحتاج إلى تعريف، لذلك استشعر ما قد يعلق بنفسِ القارئ من استغراب؛ فأراد أن يزيله، فعقّب بعد تعريف (البيان) بقوله: «وكان في الحقِّ أن يكون هذا البابُ في أوّل هذا الكتاب، ولكنَّا أَخَّرْناه لِبعض التَّدبير»[2]. أيّ تدبير يقصده الجاحظ؟ هذا ما يحتاج إلى تحقيق ودراسة.

ونعتقد أن الجاحظ قد كان متأثراً في تعريفه للبيان بالإمام الشافعي t الذي عاصره، وعاش بعده مدة طويلة، ويخبرنا الجاحظ فيما رُوي عنه؛ أنه كان على اطلاع بما يصنفه الإمام الشافعي قال: «نظرت في كتب هؤلاء التابعة، الذين اتبعوا في العلم ــ يعني أهل السنة ــ فلم أر أحسن تأليفاً من المطلبي؛ كأن لسانه ينظم الدرر»[3].

عرّف الشافعي البيان بقوله: «البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة؛ أنها بيان لمن خوطب بها، ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب»[4].

يظهر لنا من تعريف الشافعي أنه يلتقي مع الجاحظ في أن البيان (اسم جامع)، ويفترقان في أن البيان عند الجاحظ (أدلة) مهما كان نوعها، ومن أي جهة هي، بينما البيان عند الشافعي (مراتب) بعضها أشد تأكيد بيان من بعض.

2 ـ قيمة البيان ووظيفته:

تحدث الجاحظ عن فضل البيان وقيمته، وجعله من أجلّ النعم التي أنعم الله تعالى بها على الإنسان، قال: «وذكر اللّهُ تبارك وتعالى جميلَ بلائه في تعليم البيان، وعظيمَ نِعمته في تقويم اللسان، فقال: ﴿الرَّحْمنُ، عَلَّمَ القُرْآنَ، خَلَقَ الإنْسَانَ عَلَّمَهُ البَيَانَ﴾ [الرحمن/1، 2،

(1) البيان والتبيين (1/ 76).

(2) نفسه (1/ 76).

(3) مرآة الجنان، لليافعي (2/ 19).

(4) الرسالة (21).

4،3]»[1]. بل جعل البيان العربي مما فضّل الله به العرب على سائر الأمم، قال: «ولفضل الفصاحة، وحسن البيان بعث الله تعالى أفضل أنبيائه، وأكرم رسله من العرب، وجعل لسانه عربياً، وأنزل عليه قرآناً عربياً كما قال تعالى **(بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ)** [الشعراء/ 195]»[2].

وقال في موضع آخر منبهاً إلى فضل البيان وقيمته: «والبيانُ من نِتاج العِلم، والعِيُّ من نِتاج الجهل، وقال سهلُ بن هارون: العقل رائد الرُّوح، والعلمُ رائدُ العقل، والبيان تَرجمان العلم، وقال صاحبُ المنطق: حَدُّ الإنسانِ: الحيُّ النَّاطق المبين، وقالوا: حياةُ المروءة الصّدق، وحياة الرُّوح العفاف، وحياة الحِلم العِلم، وحياة العِلم البيان»[3].

أما عن وظيفة البيان؛ فهو من أهم أسباب الاجتماع والألفة «الذي جعلَه اللّه تعالى سبباً فيما بينَهم، ومعبِّراً عن حقائق حاجاتهم، ومعرِّفاً لمواضع سدِّ الخَلَّة ورفْع الشبهة، ومداواةِ الحَيرة، ولأنّ أكثرَ الناسِ عن الناس أفهمُ منهم عن الأَشباحِ الماثلة، والأجسامِ الجامدة، والأجرامِ الساكنة»[4].

3 ـ أصناف دلالات البيان:

تحدث الجاحظ عن أصناف دلالات البيان، حيث حصرها الجاحظ في خمسة أدلة لا تزيد ولا تنقص «أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العَقد، ثم الخط، ثم الحال التي تُسمى النصبة»[5]. ويمضي الجاحظ في شرح هذه الأصناف والتمثيل لها، بذلك لا يقصر البيان فقط باللفظ، فاللفظ عنده وسيلة من وسائل البيان وأداء المعنى، وليس كل الوسائل.

ثانياً: سلامة النطق وطلاقة اللسان

قال أبو عثمان "البيان يحتاج إلى تمييزٍ وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة، وإحكام الصنعة، وإلى سهولة المخرج، وجَهارة المنطق، وتكميل الحروف، وإقامة الوزن، وأنّ حاجة المنطق إلى الحلاوة، كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وأن ذلك من أكثر ما تُستمال به القلوب وتُثْنَى به الأعناق، وتزيَّن به المعاني»[6].

---

(1) البيان والتبيين (1/ 8).
(2) الرسائل (4/ 237).
(3) البيان والتبيين (1/ 77).
(4) الحيوان (1/ 44).
(5) البيان والتبيين (1/ 76).
(6) نفسه (1/ 14).

تكلم الجاحظ على عيوب النطق، وما يعتري اللسان من ضروب الآفات الخَلقية، ومدى تأثيرها في البيان. ولم يقف عند حدود العرض النظري لعيوب النطق؛ بل قامت التجربة عنده على ذلك، فعلى من يتصدّر للخطابة أن تكون آلاته النطقية سليمة، مبرأة من عيوب النطق واللسان؛ ومخارجه عذبة؛ لتتم العملية البيانية بنجاح، ويتم التواصل.

1 ـ سلامة النطق:

درس الجاحظ العيوب والآفات التي تعتري النطق، وتتلبس باللسان، وتفسد الجهاز الصوتي، وتحجز عن الإفصاح والإبانة، أو ما يمكن أن نسميه (شروط الخطيب)؛ وأهم تلك العيوب، التي شغلت حيزاً كبيراً من دراسته، ما سماه (اللثغة) وبيّن الحروف التي تدخلها، وهي أربعة «القاف، والسين، واللام، والراء... فاللثغة التي تعرض للسين تكون ثاء، والثانية اللثغة التي تعرض للقاف؛ فإن صاحبها يجعل القاف ظاء...»[(1)].

ووضّح مراتب قبحها قال: «اللثغة في الراء تكون بالغين والذال والياء، والغين أقلها قبحاً، وأوجدها في كبار الناس وبلغائهم وأشرافهم وعلمائهم»[(2)]. وقال: «واللثغة التي في الراء إذا كانت بالياء فهي أحقرهن وأوضعهن لذي المروءة،

ثم التي على الظاء، ثم التي على الذال»[(3)]. وينصح الجاحظ من اِبتُلي بشيء من عيوب النطق أن يجاهد نفسه، ويتعهّد منطقه ولسانه بالتقويم، قال: «فأما التي على الغين فهي أيسرهن ويقال: إن صاحبها لو جهد نفسه جهده، وأحَدّ لسانَه، وتكلّف مَخرج الراء على حقّها والإفصاح بها، لم يكُ بعيداً من أن تُجيبه الطَّبيعة، ويؤثِّر فيها ذلك التعهُّد أثراً حسناً»[(4)]، وهذا ليس ببعيد ولا بمستحيل، فهذا واصل بن عطاء «لمَّا علم أنّه ألثغُ فاحش اللَّثَغ، وأنّ مَخرج ذلك منه شنيع، وأنه إذ كان داعيةَ مقالةٍ، ورئيسَ نحلة، وأنّه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل، وأنّه لا بُدَّ له من مقارعَة الأبطال، ومن الخطب الطِّوال... رامَ أبو حذيفةَ إسقاطَ الراء من كلامه، وإخراجَها من حروفِ منطِقِه؛ فلم يزل يكابِد ذلك ويغالبُه، ويناضله ويساجله، ويتأتَّى لسِتره والراحةِ من هُجْنته، حتَّى انتظم له ما حاول، واتَّسق له ما

(1) نفسه (1/ 34).
(2) نفسه (1/ 15).
(3) **البيان والتبيين (1/ 36).**
(4) نفسه (1/ 36).

أمَّل»[1]. وبحث وحلل عيوباً أخرى؛ مما قد يعتري أدوات النطق، ويمنع من الإبانة؛ كاللّفف، والتمتمة، والفأفأة، والضجم، والفقم[2]، ....إلخ.

ويحدثنا أبو عثمان عن سقوط الأسنان كلها أو بعضها، وأثر ذلك على الإبانة، فقد صحّ عنده «بالتجربة وقامت العبرة على أن سقوط جميع الأسنان أصلح في الإبانة عن الحروف، منه إذا سقط أكثرها وخالف أحد شطريها الشطر الآخر»[3]. ويقول: «وقال أهل التجربة: إذا كان في اللحم الذي فيه مَغارزُ الأسنانِ تشميرٌ وقِصَرِ سَمْك، ذهبت الحروفُ وفسَد البيان، وإذا وَجَدَ اللسانُ من جميع جهاته شيئاً يقرعُه ويصكّه، ولم يمر في هواءٍ واسِع المجال، وكان لسانُه يملأ جَوْبَةَ فمِه، لم يضرَّه سقوطُ أسنانه إلا بالمقدار المغتفَر، والجزء المحتَمل»[4]. هذه نماذج لبعض قضايا عيوب النطق وآفاته، وليس من شأننا إحصاؤها في هذه الموجز، إنما ذكرنا منها ما يكون دليلاً على غيرها.

2 ـ طلاقة اللسان:

عالج الجاحظ ضمن هذا العنوان كل العيوب التي قد تعيق طلاقة اللسان، وتمنع تدفقه في التعبير، والإفصاح عمّا في النفس، من هذه العيوب: العِي، والحَصر، والانقطاع، والبَكاء، والصّمت، واللّحن، واللُكنة وغيرها.

ا ـ العِي والحصر:

ينطلق الجاحظ منذ الأسطر الأولى من كتابه (البيان) إلى ذم العي والحصر، ويتعوذ بالله من شرهما، ويتضرع إلى الله في السلامة منهما[5]، ويستدل على ذمهما بشهادات؛ على رأسها شهادة القرآن الكريم، الذي ورد فيه على لسان موسى عليه السلام، ــ حين بعثه الله تعالى إلى فرعون لإبلاغ رسالته، والإبانة عن حجته والإفصاح عن أدلته ــ هذا الدعاء **(قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي، وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي، وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي، يَفْقَهُوا قَوْلِي)** [طه/ 25 ــ 28] وكان جواب ربه **(قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى)** [طه/ 36]، ويعلق الجاحظ على ذلك بمنطق الأصوليين، واستناداً إلى قواعدهم في تفسير الخطاب، قائلاً: «فلم تقع الاستجابة على

(1) نفسه (1/ 14).
(2) نفسه (1/ 55).
(3) نفسه (1/ 61).
(4) نفسه (1/ 61،62).
(5) نفسه (1/ 3) بتصرف.

شيء من دعائه دون شيء لعموم الخبر»[1]. بمعنى أن الله قد استجاب لجميع طلباته؛ بما في ذلك حل عقدة لسانه.

ويصحح الجاحظ ما قد يُفهم خطأ من بعض الآثار المروية، التي ظاهرها مدح للعي، وذم للبيان، من ذلك ما روي عن النبي e قال: (شُعبتانِ من شُعَب النفاق: البَذَاء والبَيان، وشُعبتان من شُعب الإيمان: الحياء، والعِيّ) وجّه معناه بقوله: «ونحن نعوذُ باللَّه أن يكون القرآن يحثُّ على البيان، ورسولُ اللَّه e يحثُّ على العِيّ، ونعوذُ باللَّه أن يجمعَ رسولُ اللَّه e بين البَذاء والبيان، إنما وقَعَ النَّهْيُ على كلِّ شيءٍ جاوَزَ المقدار، ووقع اسم العِيِّ على كلِّ شيءٍ قصَّر عن المقدار، فالعِيُّ مذمومٌ والخطَل مذموم، ودينُ اللَّه تبارك وتعالى بين المقصِّر والغالي»[2].

ومما يعيق طلاقة اللسان أيضاً: **الحُبسة، والعُقلة، واللُّكنة، والحكلة**، قال الجاحظ: «ويقال: في لسانه حُبْسة، إذا كان الكلام يثقُل عليه ولم يبلُغْ حدَّ الفأْفاء والتمتام، ويقال في لسانه عُقْلةٌ، إذا تَعقَّل عليه الكلام، ويقال: في لسانه لكنَةٌ، إذا أدخل بعض حروف العجَم في حروف العرب، وجَذبت لسانَه العادةُ الأولى إلى المخرج الأوَّل، فإذا قالوا: في لسانه حُكْلة، فإنما يذهبون إلى نُقصان آلة المنطق، وعَجْز أداة اللفظ، حتى لا تُعْرَفَ معانيه إلا بالاستدلال»[3].

ب ـ الصمت:

ومما يضر بطلاقة اللسان، وتدفقه طول الصمت، قال الجاحظ: «طولُ الصَّمت يُفسد اللِّسان، وقال بكر بن عبد اللَّه المزني: طول الصَّمت حُبْسة كما قال عمر بن الخطاب رحمه اللّه: ترك الحركة عُقْلَةٌ، وإذا ترك الإنسانُ القولَ ماتت خواطرُه، وتبلّدَتْ نَفْسُه، وفسَدَ حِسُّه، وكانوا يروُّون صبيانَهم الأرجاز، ويعلّمونهم المُنَاقلات، ويأمرونهم برَفْع الصَّوت وتحقيق الإعراب؛ لأنَّ ذلك يفتق اللَّهاة، ويفتح الجرْم، واللّسان إذا أكثرتَ تقليبه رقَّ ولانَ، وإذا أقللتَ تقليبَه وأطَلْت إسكانَه جسأ وغلظ، وقال عَبَايَةُ الجُعْفي: لولا الدُّرْبة وسُوء العادة لأمرتُ فتياننا أن يماريَ بعضُهم بعضاً، وأيةُ جارحةٍ منعتَها الحركةَ، ولم تمرِّنها على الاعتمال، أصابَها من التعقُّد على حسب ذلك المنْع»[4].

(1) البيان والتبيين (1/ 8).
(2) نفسه (1/ 202).
(3) نفسه (1/ 39، 40).
(4) نفسه (1/ 272).

ج ـ إتقان الأداء الصوتي:

وبَحَث الجاحظ قضايا الصوت، وما ينبغي أن يكون عليه الخطيب والبليغ من إتقانٍ للأداء الصوتي، من حيث طبقاته، وسرعته، وحجمه، لأن صوت الخطيب مُترجِم عن مقاصده، وكاشفٌ عن أغراضه، وهو المُعَوَّل عليه في إيصال الخطبة إلى السامعين، ومِنْ ثم إلى قلوبهم. قال: «الصوتُ هو آلةُ اللَّفظِ، والجوهرُ الذي يقوم به التقطيع، وبه يُوجَد التأليف، ولن تكون حركات اللسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منثوراً إلاّ بظهور الصوت»[1]. وغيرها من تلكم القضايا التي تنتمي إلى هذا الفصل، وتحتاج إلى فضل تأمل، وإلى دراسة تحليلية معمقة.

ثالثاً: حسن اختيار الألفاظ

قال أبو عثمان: «متى كان اللفظ كريماً في نفسه، متخيَّراً من جنسه، وكان سليماً من الفُضول، بريئاً من التعقيد، حُبِّب إلى النُّفوس، واتَّصل بالأذهان، والتحَمَ بالعقول، وهشَّت إليه الأسماع، وارتاحت له القلوب، وخفَّ على ألسُن الرُّواة، وشاع في الآفاق ذِكرُه، وعظُم في الناس خَطَره، وصار ذلك مادَّةً للعالِم الرئيس، ورياضة للمتعلّم الريِّض»[2].

أيضاً يرى الجاحظ أن من أصول إنتاج الخطاب البليغ؛ إجادة الخطيب أو البليغ عموماً اختيار ألفاظه، ذلك أن الألفاظ المتخيرة، والمعاني العذبة المنتخبة، والمخارج السهلة، وكل كلام لـه ماء ورونق، «إذا صارت في الصدور عمرتها وأصلحتها من الفساد القديم، وفتحت للسان باب البلاغة، ودلّت الأقلام على مدافن الألفاظ، وأشارت إلى حِسان المعاني»[3]. وبناء عليه؛ ينبغي على البليغ أن يراعي عند اختيار ألفاظه عدة أمور هي:

1 ـ تجانس الحروف والألفاظ.

أما تجانس الحروف؛ فقد بيّن الجاحظ أن من حروف العربية حروفاً لا تقترن؛ أي لا يأتي بعضها متصلاً ببعض؛ لأنها إن اقترنت أحدثت ثقلاً وتنافراً في حروف الكلمة الواحدة، قال: «فإنّ الجيمَ لا تقارِن الظاء ولا القاف ولا الطاء ولا الغين، بتقديم ولا بتأخير، والزّاي لا تقارنُ الظَّاءَ ولا السِّين ولا الضاد ولا الذال، بتقديم ولا بتأخير، وهذا بابٌ كبير، وقد يُكتفى بذكر القليل حتَّى يُستَدَلَّ به على الغاية التي إليها يُجرَى»[4].

(1) البيان والتبيين (1/ 79).
(2) نفسه (4/ 24).
(3) نفسه (69/1)
(4) نفسه (1/ 69).

هذا عن اقتران الحروف، أما اقتران الألفاظ؛ فمنها ألفاظ تتنافر وتبدو قلقة غير منسجمة؛ إذا ما اتصل بعضها ببعض، قال الجاحظ: «ومن ألفاظ العرب ألفاظٌ تتنافر، وإن كانت مجموعةً في بيت شعرٍ؛ لم يستطع المنشدُ إنشادَها إلاّ ببعض الاستكراه، فمن ذلك قول الشاعر:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قَفْرِ ... وليس قربَ قبْرِ حربٍ قبرُ

ومن ذلك قول ابن يَسير:

لم يَضِرْها، والحمدُ للّه، شيءٌ ... وانثَنَتْ نحو عَزْفِ نفسي ذَهُولِ

فتفقّد النصفَ الأخِيرَ من هذا البيت؛ فإنك ستجد بعضَ ألفاظه يتبرأُ من بعض، وأنشدني أبو العاصي قال: أنشدني خلفٌ الأحمر في هذا المعنى:

وبعضُ قريض القوم أولادُ عَلَّةٍ ... يَكُدُّ لسانَ الناطِقِ المتحفِّظِ

وقال أبو العاصي: وأنشدني في ذلك أبو البَيداء الرِّياحيّ:

وشِعرٍ كبعر الكَبْش فرَّق بينَه ... لسان دعِيّ في القريض دخيلِ

وأما قول خلف: (وبعض قريضِ القوم أولاد علَّة) فإنَّه يقول: إذا كان الشعرُ مستكرَهاً، وكانت ألفاظُ البيت من الشّعر لا يقع بعضُها مماثلاً لبعض، كان بينها من التَّنافُر ما بين أولاد العلاَّت، وإذا كانت الكلمةُ ليس موقعها إلى جنْب أُختها مَرْضِيّاً موافقاً، كان على اللِّسان عند إنشاد ذلك الشعر مَؤُونة، قال: وأجودُ الشِّعر ما رأيتَه متلاحم الأجزاء، سهلَ المخارج، فتعلمُ بذلك أنه قد أفرغ إفراغاً واحداً، وسُبِك سبكاً واحداً، فهو يجري على اللسان كما يجري الدِّهان.

وأما قوله: (كبعر الكبش)، فإنما ذهب إلى أنَّ بعرَ الكبشِ يقع متفرقاً غيرَ مؤتلفٍ ولا متجاور، وكذلك حروفُ الكلام وأجزاءُ البيت من الشِّعر، تراها متَّفقة مُلْساً، وليِّنة المعاطف سهلة؛ وتراها مختلفةً متباينة، ومتنافرة مستكرهة، تشقُّ على اللسان وتكُدُّه، والأخرى تراها سهلةً ليّنة، ورَطْبة مُتَواتية، سلِسةَ النِّظام، خفيفةً على اللِّسان؛ حتى كأنّ البيتَ بأَسْرِه كلمةٌ واحدة، وحتّى كأن الكلمةَ بأسرها حرفٌ واحد»[1].

2 ـ تجنّبُ الأصوات المستكرهة والألفاظ القبيحة:

كذلك يوجّه الجاحظُ البليغَ أو المتصدر للخطابة بأن يتجنب ما قبح من الألفاظ، صوتاً ومعنى؛ لأنه إذا ترددت مثل هذه الألفاظ على السمع، فإنها تلتصق بالذهن، وتعلق باللسان، وتألفها الأسماع؛ مما يفسد الذوق في اختيار الألفاظ والصيغ، وللتخلص من ذلك عليه

(1) البيان والتبيين (1/ 65 ــ 67).

بمجالسة العلماء، ومخالطة الأدباء، ومطالعة كتب الحكماء؛ يقول بهذا الصدد: «ثمّ اعلموا أنّ المعنى الحقيرَ الفاسدَ، والدنيَّ الساقط، يعشِّش في القلب ثم يَبيض ثم يفرِّخ، فإذا ضَرَب بجرانِهِ ومكَّن لعُروقه، استفحل الفساد وبَزَل، وتمكّن الجهل وقَرَح، فعند ذلك يقوى داؤه، ويمتنع دواؤه؛ لأنّ اللفظَ الهجينَ الرديّ، والمستكْرَهَ الغبيّ، أعلَقُ باللِّسان، وآلف للسمع، وأشدُّ التحاماً بالقلب من اللفظ النَّبيه الشّريف، والمعنى الرَّفيع الكريم، ولو جالَسْتَ الجُهّالَ والنَّوْكى، والسُّخَفاءَ والحمقَى، شهراً فقط، لم تَنْقَ من أوضار كلامهم، وخَبَال معانيهم، بمجالَسة أهل البيانِ والعقل دهراً؛ لأنّ الفسادَ أسرعُ إلى النَّاس، وأشَدُّ التحاماً بالطبائع، والإنسانُ بالتّعلُّم والتكلُّف، وبطُول الاختلاف إلى العلماء، ومدارَسَةِ كُتُبِ الحكماء، يَجُودُ لفظُه ويحسُن أدبُه، وهو لا يحتاج في الجهل إلى أكثَرَ من ترك التعلُّم، وفي فساد البيان إلى أكثر من ترك التخيُّر»[1].

وذكر الجاحظ شواهد هذه الألفاظ المكروهة؛ قال: «وأما الكلام الذي جاءَت به كرَاهيةٌ من طريق الروايات، فروي عن رسول اللّه e أنَّه قال: لا يقولَنَّ أحدُكم خَبثت نَفسي ولكن ليقلْ لَقِسَت نفسي، كأنه كره أن يضيف المؤمنُ الطاهِرُ إلى نفسه الخُبث والفساد بوجهٍ من الوجوه»[2].

3 ـ مجانبة الغريب الوحشي والمبتذل السوقي:

ينبغي أيضاً أن يراعي البليغ عند اختيار ألفاظه؛ أن تكون فوق المبتذل السوقي، ودون الغريب الوحشي، قال أبو عثمان: «وكما لا ينبغي أن يكون اللفظُ عامّيّاً، وساقطاً سُوقيّاً، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشيّاً؛ إلاّ أنْ يكون المتكلِّم بدويّاً أعرابيّاً؛ فإن الوحشيَّ من الكلام يفهمه الوحشيُّ من الناس، كما يفهَمُ السُّوقيّ رِطَانَة السُّوقيّ، وكلامُ النّاس في طبقاتٍ كما أنّ الناسَ أنفسَهم في طبقات»[3].

وفي معرض حديثه عن البليغ التام، فهو عنده من «هَجَر الغريبَ الوحشيَّ، ورغِبَ عن الهجين السُّوقيّ»[4]. وقال في موضع آخر: «تلخِيص المعاني رِفْقٌ، والاستعانة بالغريب عَجْز، والتَّشادقُ مِن غير أهل البادية بُغْض»[5]، وقال: «إياك والتوعُّرَ، فإنّ التوعُّر يُسلِمك إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي يستهلكُ معانيَكَ، ويَشين ألفاظك، ومن أرَاغَ معنىً كريماً

(1) نفسه (1/ 85 ــ 86).
(2) الحيوان (1/ 335).
(3) البيان والتبيين (1/ 144).
(4) نفسه (2/ 17).
(5) نفسه (1/ 44).

فليلتمِسْ له لفظاً كريماً؛ فإنّ حقّ المعنى الشريفِ اللفظُ الشّريف، ومن حقِّهما أن تصونهما عما يفسدُهما ويهجِّنُهمَا»[1].

وقال في مدح الكُتّاب: «أما أنا فلم أرَ قطُّ أمْثَلَ طريقةً في البلاغة من الكتّاب؛ فإنهم قد التمَسُوا من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحْشيّاً، ولا ساقطاً سُوقيّاً»[2].

ولا يدع الجاحظ فرصة إلا ويمتعنا بطرائف من الملح، على عادته في المنهجية التي اختارها لنفسه. ومما ساقه في هذا الموضع ما رواه عن أبي علقمة النحويُّ؛ قال أنه «مرّ ببعض طرق البصرة، وهاجت به مِرَّةٌ، فوثب عليه قوم، فأقبَلوا يَعَضُّون إبهامَه ويؤذِّنون في أذنه، فأفلتَ منهم فقال: ما لكم تتكأكأون عليَّ كما تَكأكؤون على ذي جِنَّة، افرنْقِعوا عنّي، قال أحدهم: دعُوه فإنَّ شيطانه يتكلّم بالهنديّة.

وهاجَ بأبي علقمة الدم فأتَوْه بحجّام، فقال للحجَّام: اشدُد قصب المَلازم، وأَرْهِف ظُباتِ المشارط، وأسرع الوضعَ وعجِّل النَّزع، وليكن شرطُك وخْزاً، ومصُّك نَهزاً، ولا تُكرِهنَّ أبيّاً، ولا تردَّنَّ أتِيّاً، فوضع الحجام محاجمه في جُونته ثم مضى»[3].

ويعقّب الجاحظ بعد ما ساق روايات وأخبار المتقعرين والمتقعبين في ألفاظهم بقوله: «فإن كانوا إنَّما روَوا هذا الكلام لأنّه يدلُّ على فصاحةٍ؛ فقد باعده اللَّه من صفة البلاغة والفصاحة، وإن كانوا إنّما دوَّنوه في الكتب، وتذاكروه في المجالس لأنّه غريب، فأبياتٌ من شعر العجَّاج وشعر الطِّرِمّاح وأشعارِ هُذيل، تأتِي لهم مع حُسن الرَّصْف على أكثر من ذلك»[4].

4 ـ موافقة الحال وما يجب لكل مقام من مقال:

أي أن يُستعمل اللفظ عند القوم الذين يألفونه، ويجري في مخاطباتهم، فإن لكل صنف من الناس كلمات حظيت عندهم، فللكُتّاب ألفاظ، وللشعراء ألفاظ، ولطوائف من الناس ألفاظ هي أمس بهم، وأقرب إليهم، فعلى البليغ أن يتجنب الألفاظ التي لا تناسب المستمعين. وأن تكون ألفاظه مطابقة للحال أو المقام، وذلك بأن يراعي أحوال السامعين وطبقاتهم، وما ينبغي أن يُخاطبوا به، فلا ينبغي أن يكلم العامة بكلام الخاصة، وكذلك العكس، فلكلِّ ألفاظه التي تناسبه، قال الجاحظ فيما رواه عن بشر بن المعتمر: «فكن في ثلاث منازلَ، فإن أولى الثلاث: أن يكون لفظك رشيقاً عذْباً، وفخْماً سهلاً، ويكونَ معناك ظاهراً مكشوفاً، وقريباً معروفاً، إمَّا عند الخاصَة إنْ كنتَ للخاصَّة قصَدت، وإمَّا عند العامَّة إنْ كنتَ للعامَّة أردت،

---

(1) نفسه (1/ 136).

(2) نفسه (1/ 137).

(3) نفسه (1/ 379، 380).

(4) البيان والتبيين (1/ 378).

والمعنى ليس يشرفُ بأن يكونَ من معاني الخاصَّة، وكذلك ليس يتَّضع بأن يكونَ من معاني العامَّة، وإنّما مَدارُ الشّرَف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافَقَة الحال، وما يجب لكلِّ مَقامٍ من المقال»[1]. وأوضح مما سبق قوله: «ينبغي للمتكلّم أن يعرفَ أقدارَ المعاني، ويوازنَ بينها وبين أقدار المستمعينَ، وبين أقدار الحالات، فيجعلَ لكلِّ طبقةٍ من ذلك كلاماً، ولكلّ حالةٍ من ذلك مَقاماً، حتَّى يقسمَ أقدارَ الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدارَ المعاني على أقدار المقامات، وأقدارَ المستمعين على أقدار تلك الحالات»[2].

وينبه الجاحظ نظراءه المتكلمين أن يجتنبوا ألفاظ المتكلمين ومصطلحاتهم؛ عندما لا يتطلبها المقام، قال: «وقبيحٌ بالخطيب أن يقوم بخُطْبة العيد أو يومَ السِّماطين، أو على منبر جماعة، أو في سُدّة دار الخلافة، أو في يومِ جَمْعٍ وحفل، إمَّا في إصلاح بين العشائر، واحتمالِ دماء القبائل، واستلالِ تلك الضّغائن والسّخائم، فيقولَ كما قال بعضُ مَن خطَب على منبرٍ ضخمِ الشَّأن، رفيع المكان: ثم إنَ اللَّهَ عزّ وجلّ بعد أن أنشأ الخَلق وسوّاهم ومكّن لهم، لاشَاهم فتلاشَوْا، ولولا أنَّ المتكلِّم افتقَرَ إلى أن يلفِظ بالتَّلاشي لكان ينبغي أن يُؤخَذَ فوق يده، وخطَب آخَرُ في وسط دار الخلافة، فقال في خطبته: وأخرجَهُ اللَّه من باب الليسيَّة، فأدخله في باب الأيْسيَّة»[3].

لكن الجاحظ ــ كعادته في التنظير ــ يستثني من ذلك ما يصنعه بعض الظرفاء من الشعراء، عندما يستعينون ببعض ألفاظ المتكلمين واصطلاحاتهم؛ على وجه التظرف والتملح، قال ما مفاده: وقد تَحسُنُ أيضاً ألفاظُ المتكلِّمين في مثل شعرِ أبي نُواسٍ وفي كلِّ ما قالوه على وَجْه التَّظرُّف والتملح، كقول أبي نُوَاس:

وذات خدٍّ مُورَّد قُوهيّة المُتَجَرَّدْ
تأمَّلُ العَيْنُ منها محاسناً ليس تنفَدْ
فبعضُها قد تَنَاهَى وبعضُها يتولَّدْ

وكقوله:

يا عاقِدَ القلبِ مِنِّي هَلاّ تذكرت حَلاّ
تركت مِنِّي قليلاً من القليل أَقَلاَّ

(1) نفسه (1/ 136).
(2) نفسه (1/ 138، 139).
(3) نفسه (1/ 140، 141).

يكـــــــــاد لا يتجـــــــــــزَّا أقـــلَّ فـــي اللّفـــظ مِـــن لا[1]

رابعاً: وضوح دلالة اللفظ على المعنى

قال أبو عثمان: «على قَدر وُضوح الدَّلالة وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودِقّـةِ المَدْخَل، يكون إظهارُ المعنى، وكلّما كانت الدَّلالة أوضَحَ وأفْصَح، وكانـت الإشـارةُ أبـيَنَ وأنْوَر، كان أنفَعَ وأنْجَع، والدَّلالة الظاهرةُ على المعنى الخفيِّ هو البيانُ الذي سمِعْتَ اللَّه عزّ وجلّ يمدحُه، ويدعو إليه ويحثُّ عليه، بذلك نَطَقَ القُرآنُ، وبذلك تفاخرَت العَرب، وتفاضَلَتْ أصنافُ العَجَم»[2].

كذلك من أصول إنتاج الخطاب البليغ ومعاييره عند الجاحظ؛ أن تكون ألفـاظ الخطـاب واضحة الدلالة على المعنى، ولكي يتم هذا الأمر لا بد للخطيب أو البليغ من مراعاة ما يلي:

1 ـ موافقة لسان العرب وسننهم في مخاطباتهم:

لا بد أن يكون الخطاب جارياً وفق ضوابط وقواعد العربية، خالياً مـن اللحـن علـى المستويين الإعرابي والصرفي؛ لأن اللحن يفسد المعنى؛ بل ربما أدّى إلـى معنـى مضـاد للمراد، ويذهب بنا الجاحظ بعيداً؛ عندما يقرر أنه ولو كان المعنى مفهوماً ما دام قـد شـابه اللحن؛ فإنه كلام مردود، لا يمكن أن نعتبره كلاماً فصيحاً، لأن مجرد فهمنا له؛ ليس حجة أو دليلاً على فصاحته، وهذا المعنى هو ما قرره عند شرحه وتحليله لما رواه عن (العتّابي) لمّا سُئل عن ماهية البلاغة فقال: «كل من أفهمك حاجته، من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة؛ فهو بليغ»[3]. قال الجاحظ محللاً وموجّهاً هذا التعريف: «والعتَّابيّ حين زعم أنّ كـلَّ مَـن أفهمك حاجتَه فهو بليغٌ؛ لم يَعْنِ أنّ كلَّ مَن أفهمَنا مِنْ معاشر المُوَلَّدين والبلديِّين قَصْدَه ومعناه، بالكلام الملحون، والمعدول عن جهته، والمصروف عن حقّه، أنّه محكوم له بالبلاغة كيـف كان،... وقد فهمنا معنى قول أبي الجَهير الخراساني النخاس، حين قال له الحجّـاج: أتبيـع الدوابّ المَعِيبَةَ من جُنْد السلطان؟ قال: شريكاننا في هوازها، وشريكاننا في مـداينها، وكمـا تجيء نكون، قال الحجّاج: ما تقول، ويلك؟ قال بعضُ من قد كان اعتاد سماعَ الخَطَاءِ وكلام العُلوج بالعربيّةِ؛ حتّى صار يفهمُ مثلَ ذلك: يقول: شركاؤنا بالأهواز وبالمدائن، يبعثون إلينا بهذه الدّواب، فنحن نبيعُها على وُجوهها، وقلت: لخادمٍ لي: في أيِّ صناعةٍ أسلموا هذا الغلام؟ قال: في أصحابِ سِنْد نِعال يريد: في أصحاب النِّعال السِّندية،... فمن زعم أنَّ البلاغـةَ أن

(1) البيان والتبيين (1/ 141).

(2) نفسه (1/ 75).

(3) نفسه (1/ 113).

يكون السامعُ يفهمُ معنى القائل، جعل الفصاحةَ واللُّكنــة، والخطــأ والصّــوابَ، والإغــلاق والإبانة، والملحونَ والمُعْرب، كله سواءً، وكلَّه بياناً، وكيف يكون ذلك كلُّه بياناً، ولولا طولُ مخالطة السامع للعجَم، وسماعِهِ للفاسد من الكلام، لما عَرفه، ونحن لم نَفهم عنه إلا للــنَّقص الذي فينا، وأهلُ هذه اللُّغةِ وأربابُ هذا البيانِ لا يستدلُّون على معاني هؤلاء بكلامهم كمــا لا يعرفون رَطانة الرُّوميّ والصَّقلبي، وإن كانَ هذا الاسم إنّما يستحقُّونه بأنَّا نَفهم عنهم كثيــراً من حوائجهم، فنحن قد نَفهم بحَمْحَمة الفَرَس كثيراً من حاجاته، ونفهم بضغاء السِّنَّور كثيــراً من إراداته، وكذلك الكلبُ، والحمار، والصبيُّ الرّضيع، وإنّما عنى العتّابي إفهامَــكَ العــربَ حاجتَك على مَجاري كلام العرب الفُصَحاء»[1].

لكنّ الجاحظ يستثني مواضع يجوز فيها اللحن، بل يُستحب ويُستملح، من ذلــك نــوادر وملح العوام والمولدين، فيجب عليك أن تروي تلك النوادر ملحونة كمــا وردت؛ لأنــك إن أعربتها أفسدت الغرض الذي سيقت من أجله، بذلك جعل الجاحظ للبيان غاية أخــرى عــدا الإفهام وهي الإمتاع، يقول: «إذا سمعِتَ بنادرةٍ من نوادر العوامّ، ومُلْحة من مُلَــح الحُشــوَة والطَّغام، فإيَّاكَ وأن تستعملَ فيها الإعراب، أو تتخيَّرَ لها لفظاً حسناً، أو تجعل لها مِن فيــك مخرجاً سَرِيّاً؛ فإنّ ذلك يفسد الإمتاع بها، ويُخرجها من صورتها، ومِن الذي أُرِيــدَت لــه، ويُذهب استطابَتهم إياها واستملاحَهم لها»[2]. ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر بقولــه: «إنّ الإعرابَ يفسد نوادر المولَّدِين، كما أنّ اللحنَ يُفْسِد كلام الأعراب؛ لأنّ سامعَ ذلك الكلام إنَّما أعجبتْه تلك الصورة وذلك المخرَج، وتلك اللغة وتلك العادة؛ فإذا دَخَلْت على هذا الأمــر — الذي إنما أضحك بسُخْفِه وبعضِ كلام العجميَّة التي فيه – حروفَ الإعراب والتحقيق والتثقيل وحوَّلتَه إلى صورةِ ألفاظ الأعراب الفصحاء، وأهلِ المروءَة والنجابة انقلب المعنى مع انقلاب نظْمِه، وتبدَّلَتْ صورته»[3].

وهناك نوع آخر من اللحن؛ كذلك يُستملح وهو اللحن الصادر «من الجواري الظِّــراف، ومن الكواعبِ النّواهد، ومن الشَّوابِّ المِلاح، ومن ذوات الخُدورِ الغرائر... وربّما اســتَملح الرّجل ذلك منهنّ ما لم تكن الجاريةُ صاحبةَ تكلُّف، ولكن إذا كانَ اللحنُ على سجيّة سُــكّان البلد. قال مالك بن أسماءَ في استملاح اللَّحن من بعض نِسائه:

وحــــــديثٍ ألــــــذّه هــــو ممَّـــا ينعَــتُ الناعِتُـــونَ يُـــوزَنُ وَزْنَـــا

(1) البيان والتبيين (1/161 ــ 163).
(2) نفسه (1/ 146).
(3) الحيوان (1/ 282).

منطـــــقٌ صـــائبٌ وتلحـــن أحيـــا نــاً وأحْلَى الحديثِ ما كــان لَحْنَــا»[1]

2 ـ استعمال الأفصح والفصيح من الألفاظ:

ينبغي على الخطيب أو البليغ أن يستعمل من الألفاظ ما تكون دلالته على المعنى المــراد أوضح من مرادفه أو غيره، فهذا مقياس الفصاحة عند الجاحظ، كذلك ما ورد في الخطــاب البليغ من قرآن أو حديث، أو كلام الأعراب الخلّص شعراً أو نثراً، هو أولى بالاستعمال من غيره. ذلك أن كلام العرب في طبقات، فمنه الفصيح والأفصح، ومنه المــرذول المتــروك، يقول الجاحظ مقرراً هذا المعنى: «وكلامُ النّاس في طبقاتٍ كما أنّ الناسَ أنفسَهم في طبقات، فمن الكلام الجَزلُ والسَّخيف، والمليحُ والحسن، والقبيح والسَّمجُ، والخفيــفُ والثقيــل وكلُّــه عربيّ، وبكُلٍّ قد تكلَّموا، وبكلٍّ قد تمَادَحوا وتعايبوا، فإنْ زعم زاعمٌ أنه لم يكن في كلامهــم تفاضُل، ولا بينهم في ذلك تفاوُت، فلمَ ذكروا العِيِيَّ والبكئَ، والحَصِر والمُفحَــمَ، والخِطِــل والمُسهَبَ، والمتشدِّق، والمتفيْهق، والمِهمارَ، والثّرثار، والمكثار والهمَّار؟ ولِمَ ذكروا الهُجــرْ والهَذَرَ، والهَذَيانَ، والتَّخليط؟»[2].

ومن شواهد هذا الأصل أيضاً في إنتاج الخطاب البليغ؛ ما رواه الجاحظ عن أبي ســعيدٍ عبد الكريم بن رَوح قال: «قال أهل مكّةَ لمحمد بن المُناذِر الشاعر: ليست لكم معاشرَ أهــل البصرة لغةٌ فصيحة، إنّما الفصاحة لنا أهلَ مكّة، فقال ابن المُناذر: أمّا ألفاظُنا فأحْكَى الألفاظِ للقرآن، وأكثرُها له موافقةً، فضَعُوا القرآنَ بعد هذا حيثُ شِئتم، أنتم تُســمُّون القِــدر بُرْمَــة وتجمعون البُرمة على بِرَامٍ، ونحن نقول قِدر ونجمعها على قُدور، وقال اللّه U: (وجِفَــانٍ كالجَوَابِي وقُدورٍ رَاسِياتٍ) [سبأ/ 13]، وأنتم تسمُّون البيت إذا كــان فــوق البيــت عُلِّيَّــةً، وتجمعون هذا الاسم على عَلالِيّ، ونحن نسمِّيه غرفة ونجمعها على غُرفاتٍ وغرفٍ، وقــال اللّه تبارك وتعالى: (غُرَفٌ مِنْ فَوْقِهَا غُرَفٌ مَبْنِيّةٌ) [الزمر/ 20]، وقال: (وَهُمْ في الغُرُفَاتِ آمِنُونَ) [سبأ/ 37]، وأنتم تسمُّون الطَّلْعَ الكافورَ والإغْريضَ، ونحن نُسمّيه: الطَّلْع، وقال اللّه تبارك وتعالى: (وَنَخْلٍ طَلْعُها هَضِيمٌ) [الشعراء/ 148]، فعَدّ عشر كلماتٍ لم أحفظ أنّا منهــا إلا هذا»[3].

والناس قد يتركون الفصيح والأفصح من الألفاظ، وما هو أحق بالاستعمال من غيرهــا؛ بسبب استخفافهم لها، قال الجاحظ: «وقد يستخفُّ النَّاسُ ألفاظاً ويستعملونها وغيرُهــا أحــقُّ

(1) البيان والتبيين (1/ 146 ــ 147).

(2) البيان والتبيين (1/ 144).

(3) نفسه (1/ 19).

بذلك منها، ألا ترى أن اللَّه تبارك وتعالى لم يذكُر في القرآن الجوعَ إلا في موضع العقاب أو في موضع الفقر المدْقع والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون السَّغَب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة، وكذلك ذِكر المطر؛ لأنّك لا تجد القرآنَ يلفظِ به إلاّ في موضـــع الانتقـــام، والعامّة وأكثرُ الخاصّة لا يَفصِلون بين ذِكر المطر وبين ذكر الغَيث، ولفظُ القرآن الذي عليه نَزَلَ أنّه إذا ذكر الأبصار لم يقُل الأسماع، وإذا ذكر سبع سموات لم يقل الأرَضين، ألا تــراه لا يجمع الأرض أَرَضين، ولا السمعَ أسماعاً، والجاري على أفواه العامــةِ غيــرُ ذلــك، لا يتفقّدون من الألفاظ ما هو أحقُّ بالذكر وأولى بالاستعمال، وقد زعم بعضُ القرّاء أنّه لم يجد ذكر لفظ النكاح في القرآن إلاّ في موضع التزويج، والعامّة ربّمـــا اســـتخفت أقـــلَّ اللغتـــين وأضعفَهما، وتستعمل ما هو أقلُّه في أصل اللغة استعمالاً وتدَعُ ما هو أظهر وأكثر، ولـــذلك صِرنا نجد البيت من الشعر قد سار ولم يسر ما هو أجودُ منه»(1). وقد يضطر الخطيـــب أو البليغ إلى ترك الأفصح من الألفاظ، وما هو أولى بالاستعمال، كما هو الشأن مع أبي حذيفـــة واصل بن عطاء؛ عندما كان يترك في خُطَبه الأفصح؛ ويستعمل غيره، بسبب لثغة الراء التي كانت في لسانه، قال الجاحظ: «وكان واصلُ بن عطاءٍ قبيحَ اللُّثغة شنيعَها، وكان طويلَ العنق جداً؛ ولذلك قال بَشّارٌ الأعمى:

مـــا لِـــي أشـــايعُ غـــزَّالاً لـــه عنـــقٌ كنِقْنِـــقِ الـــدَّوِّ إن ولّـــى وإن مَـــثَلا

عُنْـــقَ الزَّرافـــةِ مـــا بـــالي وبـــالُكُمُ أتُكْفِـــرون رجـــالاً أكفَـــروا رجُـــلا

ولما هجا واصلاً وصوَّب رأيَ إبليسَ في تقديم النَّار على الطِّين، في قوله:

الأرض مظْلمـــةٌ والنـــارُ مُشْـــرِقةٌ والنـــار معبـــودةٌ مـــذْ كانـــت النـــارُ

وجعل واصلَ بنَ عطاءٍ غَزَّالاً، وزعَم أنَّ جميعَ المسلمين كفَروا بعد وفاة الرسول، فقيـــل له: وعليٌّ أيضاً؟ فأنشد:

ومـــا شَـــرُّ الثلاثـــةِ أمَّ عمـــرٍو بصـــاحبك الـــذي لا تَصْـــبَحينا

قال واصلُ بن عطاءٍ عند ذلك: أمَا لهذا الأعمى الملحِد المُشنَّف المكَنَّى بأبي معـــاذٍ مَـــن يقتله، أما واللَّه لولا أن الغِيلة سجيّةٌ من سجايا الغالية، لبعثْتُ إليه من يـــبعَج بطنـــه علـــى مضجعه، ويقتُله في جوف منزله وفي يوم حَفْله، ثم كان لا يتولَّى ذلك منـــه إلا عُقَيلـــيٌّ أو سَدُوسيّ، قال إسماعيل بن محمدٍ الأنصاريُّ، وعبدُ الكريم بن رَوح الغِفَاريّ: قال أبو حفص عُمر بن أبي عثمان الشَّمَّرِيُّ: ألا تَريان كيف تجنب الراء في كلامه هذا، وأنتما للَّذي تريان من سلامته وقلة ظهور التكلُّف فيه لا تظُنّان به التكلّف، مع امتناعه من حَرْفٍ كثير الدَّوران

(1) البيان والتبيين (1/ 20).

في الكلام، ألا تريانِ أنّه حين لم يستطعْ أن يقول بشَّار، وابن بُرد، والمرعَّث، جعل المشنَف بدلاً من المرعَّث، والملحِد بدلاً من الكافر؛ وقال: لولا أنّ الغِيلة سجيَّةٌ من سجايا الغالية، ولم يذكر المنصوريّة ولا المُغيريَّة؛ لمكان الراء؛ وقال: لبعثت من يبعج بطنه، ولم يقل: لأرسلتُ إليه؛ وقال: علَى مضجعه، ولم يقل: على فراشه، وكان إذا أراد أن يَذْكُر البُرّ قال: القمح أو الحنطة، والحنطةُ لغةٌ كوفيَّة والقمح لغة شاميّة، هذا وهو يعلم أنّ لغةَ من قال بُرّ، أفصحُ من لغة مَن قال قمح أو حنطة.... قال وسألت عُثمانَ البُرّي: كيف كان واصلٌ يصنع في العدد؛ وكيف كان يصنع بعشرةٍ وعشرين وأربعين؛ وكيف كان يصنع بالقَمر والبدر ويوم الأربعاء وشهر رمضان، وكيف كان يصنع بالمحرم وصفر وربيع الأول وربيع الآخِر وجمادى الآخِرة ورجب؟ فقال: ما لي فيه قولٌ إلا ما قال صفوان:

ملقَّن ملهَمٌ فيما يحاوله   جَمٌّ خواطرُه جوّابُ آفاق»[1].

3 ـ معاضدة اللفظ بغيره من وسائل الإبانة:

أي الاستعانة بكل ما من شأنه أن يدعم المعنى، ويزيد اللفظ وضوحاً وجَلاء، ذلك أن الألفاظ عند الجاحظ أو الدوال متناهية، في مقابل عدم تناهي المدلولات أو المعاني، يقول الجاحظ: «والمعاني مطروحةٌ في الطريق؛ يعرفها العجميُّ والعربيُّ، والبدويُّ والقرَوي، والمدنيّ، وإنَّما الشأنُ في إقامةِ الوزن، وتخيُّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحَّة الطبع وجَودَة السَّبك»[2].

ويقول في السياق نفسه عند حديثه عن اصطناع المتكلمين لمصطلحاتهم الخاصة بهم: «وإنما جازت هذه الألفاظ في صناعة الكلام حين عجزت الأسماء عن اتساع المعاني»[3].

إذن انحسار الدوال أمام عدم تناهي المدلولات في تصور الجاحظ أوجب تعاضد مظاهر أخرى من وسائل الإبانة؛ لإيفاء الدلالة حقها من الوضوح والبيان، وهذا ما حمل الجاحظ على دراسة أصناف الدلالة، قال: «حُكْم المعاني خلافُ حُكمِ الألفاظ؛ لأنْ المعانِيَ مبسوطةٌ إلى غير غاية، وممتدّةٌ إلى غير نهاية، وأسماءَ المعاني مقصورةٌ معدودة، ومحصَّلةٌ محدودة، وجميعُ أصنافِ الدِلاَّلات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياءَ لا تنقُص ولا تَزيد...»[4].

---

(1) نفسه (1/ 16، 17..).

(2) الحيوان (3/ 131 ـ 132).

(3) البيان والتبيين (1/ 141).

(4) نفسه (1/ 76).

من هنا احتاج التعبير اللغوي في نظره إلى أن يدعم بوسائل أخرى، وأهم تلك الوسائل التي درسها الجاحظ وأسهب في الحديث عنها (الإشارة بالجوارح) يقول: «والإشارة واللّفظ شريكان، ونِعْمِ العونُ هي له، ونعم الترجمانُ هي عنه، وما أكثَرَ ما تنوب عن اللّفظِ، وما تُغني عن الخطِّ، وبعدُ فهل تَعدو الإشارةُ أن تكون ذاتَ صورةٍ معروفةٍ، وحِلْيةٍ موصوفة، على اختلافها في طبقاتها ودلالاتها، وفي الإشارة بالطَّرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح، مرفقٌ كبير ومَعُونة حاضرة، في أُمورٍ يستُرها بعضُ النَّاسِ من بعض، ويخفونها من الجليس وغيرِ الجليس، ولولا الإشارةُ لم يَتفاهمِ النَّاسُ معنًى خاصّ الخاصّ، ولَجَهلوا هذا الباب البتّة، ولولا أن تفسيرَ هذه الكلمة يَدخل في باب صناعة الكلام لفسَّرتها لكم»(1). ليتك أبا عثمان فسرتها لنا، وكفيتنا مؤونة تفسيرها!!!.

بل جعل الجاحظ حسن الإشارة وجمالها من كمال أوصاف البليغ، وتمام آلة البيان، يقول: «وحُسنُ الإشارة باليدِ والرأسِ، مِن تمام حسن البيان باللسان، مع الذي يكون مع الإشارة من الدَّلِّ والشَّكل والتقَتُّل والتَثَنِّي...»(2).

وكان من الخطباء العلماء من يرى أن الاستعانة بالإشارة عجز عن بلوغ الإرادة، وأنه ليس من حق اللفظ أن تستعين عليه بغيره، منهم أبو شَمِر؛ فقد كان «إذا نازع لم يحرِّكْ يديه ولا مَنْكِبيه، ولم يقلِّبْ عينيه، ولم يُحرِّكْ رأسَه، حتَّى كأنَّ كلامَه إنما يخرج من صَدْع صخرة، وكان يَقضِي على صاحب الإشارة بالافتقار إلى ذلك، وبالعجز عن بُلُوغ إرادته، وكان يقول: ليس من حقِّ المنطق أن تستعين عليه بغيره، وحتَّى كلّمه إبراهيمُ بن سيَّار النّظّامُ عند أيوبَ بن جعفر، فاضطرَّه بالحجَّة، وبالزيادة في المسألة، حتّى حرَّكَ يديه وحَلَّ حُبْوَتَه، وحَبَا إليه حتى أخذ بيديه، وفي ذلك اليوم انتقل أيُّوبُ من قول أبي شَمِر إلى قول إبراهيم، وكان الذي غرَّ أبا شَمِرٍ ومَوَّهَ له هذا الرأي، أنَّ أصحابه كانوا يستمعون منه، ويسلمون له ويميلون إليه، ويَقْبلون كُلَّ ما يُورده عليهم، ويُثبِّته عندهم، فلما طالَ عليهِ توقيرُهم له، وتَرْكُ مجاذبتهم إيّاه، وخفّت مؤونة الكلامِ عليه – نَسِيَ حالَ منازعة الأكْفاء ومجاذبةِ الخصوم، وكان شيخاً وقوراً، وزِمِّيتاً رَكيناً، وكان ذا تصرُّف في العلم، ومذكوراً بالفهم والحلم»(3).

4 ـ الاستعانة بأساليب التصوير البياني:

يُقصد بأساليب التصوير البياني؛ تلك الصور الفنية والأساليب الجمالية؛ القائمة على التشبيه وأنواعه، والمجاز والاستعارة وأنماطهما، والكناية وضروبها، التي تسهم في توضيح

(1) نفسه (1/ 78).
(2) نفسه (1/ 79).
(3) البيان والتبيين (1/ 91، 92).

المعاني المجردة، وتصويرها وتجسيمها، حتى كأنها صور حقيقية نابضة بالحس وناطقة بالحركة.

وقد درس الجاحظ هذه الألوان البيانية، وبيّن فضلها في إيضاح المعنى، وساق لنا عدداً من النماذج البلاغية الرائعة، منها في التشبيه قوله: «ولم نر في التشبيه كقوله، حينَ شبّه شيئين بشيئين

في حالَتين مختلفين في بيتٍ واحدٍ، وهو قوله:

كأن قلوبَ الطَّيرِ رَطْباً ويَابساً لدَى وكْرهَا العُنَّابُ وَ الحَشَفُ البَالي»[1]

ويقول عن فضل الكناية وبلاغتها: «جماع البلاغة البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة، ثم قال: ومن البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة أن تدع الإفصاح بها إلى الكناية عنها، إذا كان الإفصاح أوعر طريقة»[2]. وقال في موضع آخر: «وربما كانت الكناية أبلغ في التعظيم، وأدعى إلى التقديم، من الإفصاح والشرح»[3].

ويعرّض الجاحظ بمن لا يفهم من كلام العرب إلا ظاهره، ولا يعرف تشبيهه ولا استعارته ومجازه، فقال بعد أن ساق شواهد ذلك من كلامهم: «ومن حمل اللغة على هذا المركب، لم يفهم عن العرب قليلاً ولا كثيراً، وهذا الباب هو مفخر العرب في لغتهم، وبه وأشباهه اتسعت، وقد خاطب بهذا الكلام أهل تهامة وهذيلاً وضواحي كنانة»[4].

وهذا يؤكد وعي الجاحظ بثنائية توظيف الظاهرة اللغوية؛ بين دلالةٍ غايتها الإفهام فقط، كما تبدّى في الاستعمال اللغوي العادي، ودلالة أسلوبية غايتها الخلق الفني كما تظهرها خصائص النص البنائية.

خامساً: توافق اللفظ والمعنى

قال الجاحظ: «فإنَّ المعنى إذا اكتسى لفظاً حسناً وأعاره البليغُ مَخرجاً سهلاً، ومنحه المتكلم دَلاًّ مُتَعشَّقاً، صارفي قلبك أحْلى، ولصدرك أمْلا، والمعاني إذا كُسِيت الألفاظَ الكريمة، وألبست الأوصافَ الرفيعة، وتحوَّلت في العيون عن مقادير صُوَرها، وأرْبَتْ على حقائق أقدارها، بقَدْرِ ما زُيِّنت، وحَسَبِ ما زُخرفت، فقد صارت الألفاظ في معاني المعارض وصارت المعاني في معنى الجواري»[5].

(1) الحيوان (3/ 53).
(2) البيان والتبيين (1/ 88).
(3) الرسائل (1/ 307).
(4) الحيوان (5/ 426).
(5) البيان والتبيين (1/ 254).

يُعدّ هذا الفصل من أهم فصول هذه الدراسة، وقضية اللفظ والمعنى من القضايا التي شغلت حيزاً واضحاً، ونالت حظاً وافراً في مصنفات النقاد والبلاغيين، والمفسرين والأصوليين، وكذلك المهتمين بإعجاز القرآن الكريم. فمنهم من قال بالمعنى، ومنهم من انتصر للفظ، وبعضهم رفض الفصل بينهما. والبلاغيون على وجه الخصوص هم في طليعة من بحث العلاقة بين اللفظ ومعناه، ونوع هذه العلاقة، والضوابط التي تحكمها. والجاحظ من أوائل البلاغيين الذين اعتنوا بهذه القضية، والمشهور عنه احتفاله بالألفاظ، وتقديمها على المعاني، لأنها مقياس الفصاحة والبلاغة، أما المعاني فهي في متناول الجميع، يقول: «والمعاني مطروحةٌ في الطريق يعرفها العجميُّ والعربيُّ، والبدويُّ والقرَوي، والمدنيّ، وإنَّما الشأنُ في إقامةِ الوزن، وتخيُّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحَّة الطبع وجَودَة السَّبك، فإنما الشعر صناعةٌ، وضَرْبٌ من النَّسج، وجنسٌ من التَّصوير»[1].

ومع ذلك فقد رأينا الجاحظ يوجب على الخطيب أو البليغ أن تكون ألفاظه ومعانيه متوافقة، فلا يكون الاهتمام بالألفاظ على حساب الاهتمام بالمعاني يقول في هذا المعنى: «فاختر من المعاني ما لم يكن مستوراً باللفظ المتعقد، مغرقاً في الإكثار والتكلف. فما أكثر من لا يحفل باستهلاك المعنى مع براعة اللفظ وغموضه على السامع بعد أن يتسق له القول، وما زال المعنى محجوباً لم تكشف عنه العبارة. فالمعنى بعد مقيم على استخفائه، وصارت العبارة لغواً وظرفاً خالياً[2]».

وبالرغم من اهتمامه بالألفاظ واحتفاله بها؛ فهو يصحح ما قد يُفهم خطأً من ظاهر كلامه، ويضع معايير العناية بالألفاظ ومقاييسها يقول: «وسماع الألفاظ ضار ونافع. فالوجه النافع: أن يدور في مسامعه، ويَغِب في قلبه، ويختمر في صدره، فإذا طال مكثها تناكحت ثم تلاقحت فكانت نتيجتها أكرم نتيجة، وثمرتها أطيب ثمرة؛ لأنها حينئذ تخرج غير مسترقة ولا مختلسة ولا مغتصبة، ولا دالة على فقر؛ إذ لم يكن القصد إلى شيء بعينه، والاعتماد عليه دون غيره... ومتى اتكل صاحب البلاغة على الهوينى والوكال، وعلى السرقة والاحتيال، لم ينل طائلاً، وشق عليه النزوع، واستولى عليه الهوان، واستهلكه سوء العادة. والوجه الضار: أن يتحفظ ألفاظاً بعينها من كتاب بعينه، أو من لفظ رجل، ثم يريد أن يعد لتلك الألفاظ قسمها من المعاني، فهذا لا يكون إلا بخيلاً فقيراً، وحائفاً سروقاً، ولا يكون إلا مستكرهاً لألفاظه، متكلفاً لمعانيه، مضطرب التأليف منقطع النظام. فإذا مر كلامه بنقاد الألفاظ وجهابذة المعاني استخفوا عقله، وبهرجوا علمه»[3]. وهذا التوافق بين اللفظ والمعنى يكون من حيث تلازمهما، أو تطابقهما.

---

(1) الحيوان (3/ 131، 132).

(2) الرسائل (3/ 39 ــ 40).

(3) الرسائل (3/ 41 ــ 42).

1 ـ تلازم اللفظ والمعنى.

من معاني التلازم والملازمة: عدم المفارقة، والالتزام: الاعتناق[1]. فكل لفظ لـــه معنـــى يلازمه ويستدعيه، وكذلك العكس، على سبيل الحقيقة أو المجاز، ولولا هـــذا الـــتلازم بـــين الألفاظ ومعانيها لما تكلموا عن المشترك والمترادف. والخلاف لا يزال قائمـــاً بـــين وجـــود الاشتراك والترادف أو عدمه في ألفاظ العربية. فعلى البليغ أو الخطيـــب أن يراعـــي هـــذا الأصل، أعني التلازم بين الألفاظ ومعانيها، فلا تكون ألفاظه قاصرة عن معانيها أو فاضـــلة عليها؛ لأن استعمال المشترك أو المترادف من الألفاظ يؤدي إلى اللبس، وعدم الوضوح، هذا على مذهب من ينكرهما، يقول الجاحظ مقرراً ما سبق: «أعجب الألفـــاظ عنـــدك مـــا رق وعذب، وخف وسهل، وكان موقوفاً على معناه، ومقصوراً عليه دون ما سواه. لا فاضل ولا مقصر، ولا مشترك ولا مستغلق، قد جمع خصال البلاغة، واستوفى خلال المعرفة»[2]. بـــل جعل الجاحظ مقياس بلاغة الكلام هذا التلازم، الذي يعين المستمع أو المتلقـــي علـــى فهـــم الخطاب، ويكفيه مؤونة التفهّم له، يقول: «وقال بعضهم ــ وهو مِن أحسَن ما اجتبَيْناه ودَوَّنّاه ــ لا يكون الكلامُ يستحق اسمَ البلاغة حتَّى يسابقَ معناه لفظَه، ولفظُهُ معناه، فلا يكونَ لفظُه إلى سمعك أسبَقَ من معناه إلى قلبك»[3].

ومخالفة هذا الأصل، وتحميل المعاني ما لا تحتمله من الألفاظ؛ مما يُعـــاب بـــه البليـــغ، ويؤاخذ به الخطيب، فشر «البلغاء من هيأ رسم المعنى قبل أن يهيىء المعنى، عشـــقاً لـــذلك اللفظ، وشغفاً بذلك الاسم، حتى صار يجر إليه المعنى جراً، ويلزقه به إلزاقاً. حتى كـــأن الله تعالى لم يخلق لذلك المعنى اسماً غيره، ومنعه الإفصاح عنه إلا به»[4]. فواجـــب إذن علـــى الخطيب أن يقارب بين الألفاظ ومعانيها، المعروفة عند أهل هذا اللسان، وفق قواعدهم فـــي مجاري كلامهم، وسننهم في مخاطباتهم، فقد وضعوا لكل معنى لفظه الذي يعبر عنه، ويفصح عن مضمونه؛ و«من كانت غايته انتزاع الألفاظ حمله الحرص عليها، والاستهتار بها إلى أن يستعملها قبل وقتها، ويضعها في غير مكانها. ولذلك قال بعض الشعراء لصاحبه: أنا أشـــعر منك! قال صاحبه: ولم ذاك؟ قال: لأني أقول البيت وأخاه، وأنت تقول البيت وابن عمه»[5].

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (لزم).

(2) الرسائل (3/ 63 ــ 64).

(3) البيان والتبيين (1/ 115).

(4) الرسائل (3/ 40).

(5) نفسه (3/ 41).

2 ـ تطابق اللفظ والمعنى.

جاء في اللسان: تطابق الشيئان: تساويا، وطابقت بين الشيئين: إذا جعلتهما على حذو واحد وألزقتهما[1]. وتطابقُ اللفظ والمعنى بأن يكونا من طبقة واحدة، «فلكلِّ ضرب من الحديث ضَرْبٌ من اللفظ، ولكلِّ نوعٍ مِن المعاني نوعٌ من الأسماء: فالسَّخيفُ للسخيف، والخَفِيفُ للخفيف، والجَزْلُ للجَزل، والإفصاحُ في مَوضع الإفصاح، والكِنايةُ في موضع الكناية، والاسترسالِ في موضع الاسترسال»[2]؛ لأنه «مِن عِلْم حَقِّ المعنى أن يكون الاسمُ له طِبْقاً، وتلك الحالُ له وفْقاً»[3]. فعلى الخطيب أن يطابق بين ألفاظه ومعانيه، فلا يخلط بين طبقات الكلام، فذلك مما يعيبه، ويهجنه عند (جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني) على حد تعبير الجاحظ، يقول: «ومن أَرَاغَ معنىً كريماً فليلتمِسْ له لفظاً كريماً؛ فإنّ حقّ المعنى الشريفِ اللفظُ الشّريف، ومن حقّهما أن تصونهما عما يفسدُهما ويهجِّنُهمَا، وعمّا تعودُ من أجله أن تكونَ أسوأَ حالاً مِنك قبل أن تلتمس إظهارَهُما، وترتهِن نفسَك بملابستِهما وقضاءِ حقِّهما»[4].

إن هذا التطابق بين الألفاظ ومعانيها من أهم وسائل الإبانة والإيضاح، من ثمَ التأثير في المخاطبين وإقناعهم واستمالة قلوبهم. وشاهد ذلك من كلام الجاحظ قوله: «ومتى شاكل ذلك اللفظُ معناه؛ وأعرب عن فَحواه، وكان لتلك الحال وَفْقاً، ولذلك القدرِ لِفْقاً، وخرَجَ من سماجة الاستكراه، وسلِمَ من فساد التكلف، كان قميناً بحُسن الموقع، وبانتفاعَ المستمِع، وأجدَرَ أن يمنع جانِبَه من تناوُل الطَّاعنين، ويحميَ عِرضه من اعتراضِ العائبين، وألاَّ تزالَ القلوبُ به معمورةً، والصّدورُ مأهولة»[5].

وحاصل ما سبق «أن لكل معنىً شريف أو وضيع، هزل أو جد، أوحزم أو إضاعة، ضرباً من اللفظ هو حقه وحظه، ونصيبه الذي لا ينبغي أن يجاوزه أو يقصر دونه»[6].

سادساً: قصد إقناع المتلقي والتأثير فيه

قال الجاحظ: «سمِعت الإمام إبراهيمَ بنَ محمّدٍ يقول: يكفي من حظِّ البلاغة أن لا يُؤتَى السَّامعُ من سوءِ إفهام النَّاطق، ولا يُؤتَى النَّاطقُ من سوء فهم السَّامع، قال أبو عثمان: أما أنا فأستحسنُ هذا القَوْلَ جدّاً»[1].

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (طبق).
(2) الحيوان (3/ 39).
(3) البيان والتبيين (1/ 92،93).
(4) المصدر نفسه (1/ 136).
(5) المصدر نفسه (2/ 7، 8).
(6) الرسائل (3/ 40).

يُعد الجاحظ أول مفكر عربي أولى المتلقي أو المخاطَب عناية خاصة، وجعله من أهم عناصر العملية البيانية، ووضع أحكامه، وما ينبغي أن يتوفر فيه من شروط؛ حتى يتم التواصل، ويقع الإقناع والتأثير.

وهذا المقصد الإقناعي التأثيري في المستمع هو الغاية الكبرى التي كان الجاحظ يسعى إليها في كل ما درس وبحث وحلل، ابتداء من مباحث جهاز النطق وعيوبه الخَلقية، والنطقية، مروراً بشروط الخطاب، وانتهاء بالأحوال والمقامات الخطابية، مع ما يتطلبه ذلك كله من ثقافة ومعرفة بالأساليب والصيغ اللغوية، والوسائل الوجدانية، والأدوات الحجاجية.

وقد ارتبطت كل مباحث معايير إنتاج الخطاب البليغ لدى الجاحظ في أغلبها بالخطابة والحجاج والمناظرة؛ لأن هذه الفنون كانت مطلباً ملحّاً بالنسبة للمعتزلة؛ الذين شرعوا في بناء وسائل الإقناع والحجاج ضد خصوم الإسلام، وخصوم المذهب، للتأثير في أفكارهم، وحملهم على التسليم بما يُطرح عليهم، وتعديل سلوكهم، وتغيير نظم المعتقدات والتصورات لديهم.

ومن نصوص الجاحظ التي تبين ارتباط مقاييسه البلاغية بالحجاج والمناظرة والإقناع قوله: «فإذا كان الكلام على هذه الصفة، وأُلّف على هذه الشريطة، لم يكن اللفظ أسرع إلى السمع من المعنى إلى القلب، وصار السامع كالقائل، والمتعلم كالمعلم، وخفت المؤونة واستغنى عن الفكرة، وماتت الشبهة وظهرت الحجة، واستبدلوا بالخلاف وفاقاً، وبالمجاذبة موادعة، وتهنؤوا بالعلم، وتقنعوا ببرد اليقين، واطمأنوا بثلج الصدور، وبان المنصف من المعاند، وتميز الناقص من الوافر، وذل الخطل وعز المحصل، وبدت عورة المبطل، وظهرت براءة المحق»[(2)].

ويمكن حصر آراء الجاحظ التي تندرج تحت هذا المبحث في نقطتين:

1 ـ فيما يجب على الخطيب تجاه المستمع:

يجب على المتكلم أو الخطيب مراعاة المستوى المعرفي والثقافي للمتلقي، وأن يخاطب شرائح الناس على قدر عقولهم وطبقاتهم، وفيما سبق من نصوص تدلل على ذلك فلا داعي لاجترارها مرة ثانية. كذلك مما يعين المستمع على الفهم، وإقناعه والتأثير فيه، مراعاة الخطيب لتعبيرات الوجه، والعناية بنظرات العين، والاهتمام بالمظهر، وهذه الأمور ونحوها لها أبلغ الأثر في السامع. قال الجاحظ فيما رواه عن بعضهم في أوصاف الخطيب: «وزَينُ

(1) البيان والتبيين (1/ 87).
(2) الرسائل (3/ 64).

ذلك كلّه، وبهاؤُه وحلاوتهُ وسناؤُه، أن تكون الشّمائلُ موزونةً، والألفاظُ معدَّلةً، واللّهجة نقيَّة، فإنْ جامَعَ ذلك السنُّ والسمتُ والجمال وطولُ الصَّمت، فقد تَمَّ كلَّ التمام، وكمل كلّ الكمال»[1].

وروى الجاحظ عن سهل بن هارون فيما يتصل بأثر هيئة المتكلم على المستمعين؛ قال: «لو أنَّ رجلَين خطبَا أو تحدّثا، أو احتجَّا أو وصَفَا وكان أحدُهما جميلاً جليلاً بهيّاً، ولَبَّاساً نبيلاً، وذا حَسَبٍ شريفاً، وكان الآخَر قليلاً قميئاً، وباذَّ الهيئة دَميماً، وخامِلَ الذِّكر مجهولاً، ثم كان كلامُهما في مقدارٍ واحدٍ من البلاغة، وفي وزنٍ واحدٍ من الصواب، لَتصدَّع عنهما الجَمْع، وعامّتهم تَقضي للقليل الدَّميم على النَّبيل الجَسيم، وللباذّ الهيئة على ذي الهيئة، ولشَغَلهم التعجب منه عن مساواة صاحبه به، ولصار التعجُّب منه سبباً للعَجَب به، ولصار الإكثارُ في شأنِه علّةً للإكثار في مدحه، لأنّ النفوسَ كانت له أحقَر، ومِن بيانِه أيأس، ومن حَسَدِه أبعَد، فإذا هَجَمُوا منه على ما لم يكونُوا يَحتَسِبُونه، وظَهَرَ منه خلافُ ما قدَّرُوه، تضاعَفَ حُسْنُ كلامه في صدورهم، وكبُر في عيونهم؛ لأنَّ الشّيءَ من غير معدنه أغرب، وكلّما كان أغربَ كان أبْعدَ في الوهْم، وكلّما كان أبعَدَ في الوهم كان أطْرَف، وكلّما كان أطْرفَ كان أعجب، وكلما كان أعجبَ كان أبدع، وإنَّما ذلك كنوادِرِ كلام الصِّبيان ومُلَح المجانين؛ فإنّ ضحِك السامعين من ذلك أشدُّ، وتعجُّبَهم به أكثر، والنّاسُ مُوكّلُون بتعظيم الغريب، واستِطراف البعيد، وليس لهم في الموجود الرَّاهن، وفيما تحتَ قُدرتهم من الرَّأي والهوى، مِثْلُ الذي لهم في الغريب القليل، وفي النادر الشاذّ، وكلِّ ما كان في مِلْك غيرهم، وعلى ذلك زَهِدَ الجيرانُ في عالمِهِم، والأصحابُ في الفائدة من صاحبِهم، وعلى هذا السّبيلِ يستَطْرفون القادمَ عليهم، ويرحَلُون إلى النَّازح عنهم، ويتركون مَن هو أعمُّ نفعاً وأكثرُ في وجوه العِلم تصرُّفاً، وأخفُّ مَؤُونةً وأكثرُ فائدة»[2].

2 ـ فيما يجب على المستمع تجاه الخطيب:

كذلك يجب على المستمع تجاه المتكلم أن يكون في مستوى فهم ما يُلقى إليه من خطاب، فليس «يَعْرف حقائقَ مقاديرِ المعاني؛ ومحصولَ حدود لطائف الأمور، إلاّ عالمٌ حكيم، ومعتدلُ الأخلاط عَليم، وإلا القويُّ المُنَّة، الوَثيق العُقْدة، والذي لا يمَيل مع ما يستميل الجمهورَ الأعظمَ، والسوادَ الأكبر»[3]. ذلك أن من أسباب حدوث التواصل ونجاح العملية

(1) البيان والتبيين (1/ 89).

(2) البيان والتبيين (1/ 89، 90).

(3) نفسه (1/ 90).

البيانية حسن تفهّم السامع عن المتكلم، قال الجاحظ مقرراً هذا المعنى: «يكفي من حظِّ البلاغة أن لا يُؤتَى السَّامعُ من سوء إفهام النَّاطق، ولا يُؤتَى النَّاطقُ من سوء فهم السَّامع»(1).

وهذه جملة من النصوص تقرر حال السامع، وما ينبغي أن يأخذ نفسه به تجاه المتكلم: «قال بعض الحكماء: من لم ينشط لحديثك فارفع عنه مؤونة الاستماع منك»(2). «وقال أبو عقيل: نشاط القائل على قدر فهم المستمع»(3). «وقال أبو عباد: إذا أنكر القائل عيني المستمع فليستفهمه عن منتهى حديثه، وعن السبب الذي أجرى ذلك القول له، فإن وجده قد أخلص له الاستماع أتم له الحديث، وإن كان لا هياً عنه حرمه حسن الحديث، ونفع المؤانسة، وعرفه بفسولة الاستماع، والتقصير في حق الحديث»(4). «وقال أبو عقيل: إذا لم يكن المستمع أحرص على الاستماع من القائل على القول؛ لم يبلغ القائل في منطقه، وكان النقصان الداخل على قوله بقدر الخلة بالاستماع منه»(5).

---

(1) نفسه (1/ 87).

(2) نفسه (1/ 105).

(3) نفسه (2/ 40).

(4) نفسه (2/ 41).

(5) نفسه (2/ 315).

قائمة المصادر

1ـ البيان والتبيين، لأبي عثمان الجاحظ، تحـ: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القـاهرة، ط7، 1418هـ.

2ـ بنية العقل العربي، للجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1993م.

3ـ الحيوان، لأبي عثمان الجاحظ، تحـ: عبد السلام هـارون، مطبعـة الحلبـي، القـاهرة، ط 2، 1965م.

4ـ دلائل الإعجاز، لعبد القاهر الجرجاني، تحـ: محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيـروت، ط1، 1995م.

5ـ رسائل الجاحظ، تحـ: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.

6ـ الرسالة، للشافعي محمد بن إدريس، ت: أحمد شاكر، بيروت، المكتبة العلمية.

7ـ لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط1.

8ـ المثل السائر، لابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد ، تحـ: محمد محيي الدين عبـد الحميـد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995م.

9ـ مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، لليافعي أبي محمد عبـد الله بن أسعد، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط2، 1970م.

/ /

النحو واللغة

التـراث العربي
118-117

نظرية الجمال في النحو العربي
مفهوم ومعايير

محمَّد خالد الرَّهَاوي

U———————————————— u

المقدمة:

في ظل الفوضى الأدبية والنقدية واللغوية الحديثة التي يعيشها عالمنا العربي نتيجة التقليد الأعمى لكل ما هو آت من الغرب بزعم الرغبة في اللحاق به لإظهار الأمة بوجه حضاري غربي أو قريب منه، لا تكاد محاولة أو مقدمة تظهر في بلاد الغرب حتى تسمع لها ضـــجة وعويلا عند المقلدين العرب الذين يصبون كل جهدهم لتحقيق أقصى أملهم في تميُّزٍ مزعـــوم لا يتجاوز محاولة فهمٍ تلك المحاولة أو المقدمة لتقديمها للعالم العربي دون تعديلٍ عليهـــا أو إضافة =على أنها مسلَّمات يقينية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفهـــا، مـــدَّعين ــ وهي ليستِ كذلك ــ أنها تسهم في بناء ثقافتنا وحضارتنا، وإذا كنا نلتمس العـــذرَ لهـــؤلاء؛ لأنهم قد ثُقِّفوا بثقافة الغرب، وتبنوا أفكاره ونظرتَه إلى الحياة والوجود ولو دخل جحر ضبٍّ خربٍ، فإن ما يثير الاستغراب والعجب أن بعض دارسي التراث ركبوا مركبة من طراز لم تعرفه العربية حينما جهدوا يبحثون في هذا التراث عن فكرة أو مقولة أو رأي يتعلق إن قليلاً

وإن كثيراً ببعض ما جاءت به تلك المحاولات والمقدمات الغربية، فصرنا نسمع مثلاً النظرية التحويلية والتوليدية في النحو العربي، أو القواعد التوليدية والتحويلية في النحو العربي أو ما إلى ذلك، وهذا بلا ريب يجعل من تراثنا العربي تابعاً لتلك المحاولات من حيث درووا أو من حيث لم يدروا، ويجعل أعمال هؤلاء الدارسين سيراً بعكس السير، إذ لا تعدو أن تكون امتداداً طبيعياً لها مع اختلاف في الاتجاه، فدراساتهم امتدادٌ لها باتجاه الماضي لا باتجاه المستقبل.

في ظل هذا كله لم يكن ثمة بدٌّ من البحث عن بديل أصيل ينبع من ثقافتنا، ويعبر عن هويتنا، ولا ينفصل عن تطورات العلوم في العالم اليوم، ويبين لهؤلاء أن عملهم لا يعدو أن يكون مسخاً لأمتنا ونتاجها، إذ لا ينبغي أن نجعل اللحاق بالغرب هدفنا الأسمى الذي نسعى إليه؛ لأن ذلك سيجعلنا أسرى لهم من حيث ندري أو من حيث لا ندري، بل لا بد من أن نعتمد على أنفسنا في إيجاد المنهج أو النظريات النابعة من طبيعة حضارتنا ولغتنا والمعبرة عنا، فالنحو العربي مثلاً منهج في التفكير العربي وفي التذوق والجمال، ولا يمكن لأحد كشف أسرار تركيب ما أو الوصول إلى جمالٍ فيه أو في غيره من دونه. وفهمه لن يكون دقيقاً ما لم تفهم طبيعة النظام المعرفي والجمالي في الحضارة العربية الإسلامية التي أنتجته، فهو قد صدر عنها صدور الجزء عن الكل، ولا يمكن فهم الجزء دون فهم الكل[1]، لذا فالجمال العربي الذي سأتكلم عليه ينبثق من ذلك. وما من شكٍّ أن كل علم أو نتاج فكري معين له ضوابط ومعايير ظاهرة أو خفية يستند إليها في إرساء أحكامه وإنضاجها، ومنها الفكر النحوي العربي الذي يدل نضجُه على نضج الفكر الذي أنتجه وعلى قدرته الباهرة التي مكنت من إيصاله إلى درجة عالية من الدقة والإحكام.

إن مفهوم الجمال مفهوم نسبي يختلف من شخص إلى آخر، والحكم على الشيء بأنه جميل أو قبيح يعود إلى ذوق الإنسان، والذوق يحكمه تكوين الإنسان وثقافته، فأساتذة الأدب الحديث المبتورون من التراث مثلاً يستقبحون كل قديم، ويستحسنون كل ما هو آت من الغرب ولو كان قبيحاً، ويرون فيه الجمال كل الجمال، وكذلك الحال بالنسبة لمتعصبي التراث ممن لم يكن لديهم اطلاع على ما هو محدث جميل، فإنهم يصرون على أن يعيشوا الماضي ويعيش غيرهم الحاضر والمستقبل، فلا يرون الجمال إلا فيما كان قديما ولو لم يكن ذا بأس، فالجمال عندهم مقيد بالقدم، فكلما أوغل الشيء في القدم كان أكثر جمالاً.

ولا تختلف الحال بالنسبة للنحاة، فإنهم بتكوينهم الثقافي وتذوقهم لكلام العرب وأساليبه لم يروا الجمال إلا فيما وافق كلام العرب، وكلما خالفه أو ابتعد منه ازداد قبحا، فالجمال ما

(1) نظرية النقد العربي لأحمد صوفي، المقدمة ص ب.

وافق النفس وماثلها وتكوينها، ولذلك كان سيبويه يقول: وهذا قبيحٌ أو هـو قبـيح أو وممـا يقبح... أو وهذا وجه حسن أو وهو حسن أو وهو عربي جيد[1]. وكان الفراء يقول: «ولست أشتهي ذلك، ولا أشتهي الرفع، والوجه الأول أحب إليَّ، وهو أحبها إليَّ، والأول أعجب إليَّ، وهو مما أكره»[2]. يقول زكي نجيب محمود: «أعتقد أنه لا بد أن تكون هناك علاقة وثيقـة بين ما يبعث فينا النشوة الجمالية وبين التكوين الفسيولوجي والنفسي للإنسان المشـاهد»[3]. ويقول مسكويه: «إن من شأن النفس إذا رأت صورة حسنة متناسبة الأعضاء فـي الهيئـات والمقادير والألوان وسائر الأحوال مقبولةً عندها، موافقةً لِمَا أعطتها الطبيعة اشـتاقت إلـى الاتحاد بها، فنزعتها من المادة، واستثبتتها في ذاتها، وصـارت إياهـا، كمـا تفعـل فـي المعقولات»[4].

لقد ارتبط مفهوم الجمال في الثقافة العربية الإسلامية بمفهوم الكمـال، فالكمـال أسـاس الجمال، ولا يكون الشيء جميلا ما لم يكن كاملاً[5]. يقول الإمام الغزالي: «كل شيءٍ حسـنُه وجمالُه في أن يحضر كمالُه اللائق به، الممكن له، فإذا كانت جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال، وإن كان الحاضرُ بعضَها فله من الحسن والجمال بقدر ما حضر»[6]. فتحقق الشعور بالجمال يقتضي تعين الكمال في الموضوع الجمالي، وبذلك يمكن أن نقول: إن الكمال هو التعين الحسي للجمال، لكن هذا غير صحيح دوما؛ لأنه قد يوجد الكمال ولا يوجد الجمال، ولذلك استُعين بمفهوم آخر هو الذوق الذي يعد أفضل معايير الكمال وأصحها[7].

---

(1) انظر نهاية هذا البحث ففيه إحالات كثيرة على الكتاب مفصلة.

(2) انظر: نظرات في كتاب معاني القرآن للفراء لأستاذنا د. إبراهيم عبد الله ص 390-393 (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق مج 78/جزء2).

(3) في فلسفة النقد للدكتور بشير زهدي ص 20

(4) الهوامل والشوامل للتوحيدي ص 142

(5) نظرية النقد العربي لأحمد صوفي ص 70

(6) إحياء علوم الدين للغزالي 9/5 . وهذا القول يظهر الفرق بين مفهوم الجمال عند العرب، ومفهومه عند الغرب الذي حـدده بومجارتن حيث قال: «إن الجمال هو الكمال الذي يدرك عن طريق الإحساسات والمشاعر». انظر: علم الجمـال والنقـد: فلسفة الجمال، بشير زهدي ص 6. فالجمال عند العرب حضور للكمال من غير شرط للإدراك الحسي، والجمـال الغربـي شرطه الإدراك الحسي، ولا غرابة في ذلك فهم أصحاب نظريات الشك وعدم الإيمان بالغيبيات، ونحن قوم آمنـا بالغيـب، نفهمه ونتبعه من دون أن ندركه حسياً.

(7) نظرية النقد العربي لأحمد صوفي ص 71-72 . وقد عقدت بحثا بعنوان «أثر الذوق في تقرير الأحكام النحوية» اجتمعـت لديَّ فيه مادة غزيرة.

إن مفهوم الكمال يتجسد في التماثل المكرور، وهو تكرار وحدات صغرى أو جزئيات متماثلة تتناسب فيما بينها وتتحد لتشكل وحدة كبرى أو المجموع الكلي العام[1] لكل موجود، لغوياً كان أم غير لغوي، والتماثل مبني على أساس التكرار، والتكرار يقتضي التماثل، وأحيانا يقتضي التشابه، وثمة فرق بينهما، فالمتماثل ما كان موافقاً للآخر تماما، والمتشابه ما كان قريبا منه. ولكون الكمال أساس الجمال، والتماثل أساس الكمال، من ثَمَّ فإن التماثل أساس الجمال. ويمكن توضيح جمالية التماثل المكرور بالأمثلة الآتية: تفعيلات العروض مثلاً بتكرارها وانتظامها تعطي جمالية خاصة (/// 5//5، ///5//5، ///5//5)، وكذلك الحال بالنسبة للطبيعة، فورقة الشجرة مكونة من عرق رئيسي وعروق فرعية متماثلة، ومن معمل اليخضور الذي يتكون من خلايا متشابهة تماماً، فتكرار العروق وخلايا اليخضور شكَّل الورقة، والورقة تكررت، والأغصان تكررت، فشكلا معا شجرةً، والشجرة تكررت حتى صارت حديقة، وللحديقة منظر جمالي.

والحال كذلك بالنسبة للإنسان، فالشعر على رأسه له منظر جمالي ناتج من تكرار شعرات متماثلة، والبصمات على أصابعه لها منظر جمالي ناتج من تماثل مكرور لخطوط ودوائر ومسامات، وهكذا دواليك.

وهذا التماثل المكرور يقوم النحو العربي على أساسه، فالنحو يبحث في الأحكام القياسية المطردة، واطرادها يعني ــ بلا ريب - تكرارها، وحمل بعضها على بعض، ولذلك قال بعضهم[2]:

إِنمـا النحـوُ قيـاسٌ يُتَّبَـعْ وبـه فـي كُـلِّ أمـرٍ يُنتفـعْ

والقياس حمل شيء على شيء آخر، فالنحو العربي يقوم أصلا على أساس الكمال الذي يقوم هو نفسه على أساس التماثل المكرور، وبما أن الكمال أساس الجمال، فاطراد الأحكام النحوية وتكرارها إذاً أساس الكمال الذي هو أساس الجمال؛ فالإطار النحوي العام إذاً كمالي جمالي، فالجملة الفعلية تتكون من وحدات متماثلة متكررة:

فعل – فاعل – مفعول به – فضلات، أو فعل ناقص – اسمه – خبره.

أو متشابهة متكررة: فعل ــ مفعول به – فاعل – فضلات، أو فعل ناقص – خبره – اسمه.

والجملة الاسمية كذلك: مبتدأ – خبر، أو خبر – مبتدأ.

(1) نظرية النقد العربي لأحمد صوفي ص 73
(2) القياس في النحو لمنى الياس ص 9

وعلى هذا توضع التراكيب عموما وتضبط، وأي خروج عليها لا يكون جميلا، بل قبيحا مردوداً؛ لأن الابتعاد عن التماثل يكون سببا في العيب والنقص، أي يسبب البعد عن الكمال الذي هو أساس الجمال، وهذا يؤكد مرة أخرى أن التماثل هو سبب الكمال، ألا ترى أن النحاة قد استكرهوا قول الفرزدق:

إلى ملـكٍ مـا أمُّـه مـن محـارب أبوه، ولا كانـت كليـبٌ تصـاهرُه[1]

وقوله:

ومـا مثلُـهُ فـي النـاس إلا مملَّكـا أبو أمِّـه حـيٌّ أبـوه يقاربُـه[2]

وقول الآخر:

فأصبحتْ مـن بعـدِ خـطَّ بهجتهـا كـأنَّ قـفـراً رسـومَها قلمَـا[3]

لمَا فيها من الثقل وعدم التماثل مع نظام التكرار في الجملة العربية.

إنَّ التماثل المكرور الذي يحقق الكمال الذي هو أساس الجمال في النحو العربي= يتحقق في أمورٍ كثيرة تعد الأسس الجمالية لنظرية الجمال في النحو العربي والتي تقوم كأي جميل في الوجود على أساسٍ من التماثل أو التشابه المكرور، وأهم تلك الأسس أو المعايير:

أولاً: كثرة الاستعمال:

إن كثرة الاستعمال أو الدوران في الكلام إنما هي تكرار للمتماثل، من ثَمَّ فإن ما كثر استعماله واطَّرد يعد جميلاً، ولذلك كان الشاذ أو النادر أو القليل قبيحاً أو أقل جمالاً من المطَّرد، وكان سيبويه يبني الكثير من الأحكام أو يعللها على أساس كثرة الاستعمال[4].

ثانياً: الخفة والإيجاز:

فالجميل لا يكون ثقيلا مستكرهاً، بل خفيفاً سهلاً موجزاً، وما كان خفيفا سهلاً موجزاً يسهل تكراره واستعماله. أما إن كان ثقيلاً فقبيح مستكره لصعوبة تكراره، ولذلك كان النحاة

---

(1) أبوه مبتدأ، ما: نافية. أمه: مبتدأ. من محارب: جار ومجرور متعلقان بخبر محذوف. جملة (ما أمه من محارب) خبر المبتدأ (أبوه)، وجملة (أبوه ما أمه من محارب) في محل جر صفة لملك.

(2) ما: نافية لا عمل لها. مثله: مبتدأ خبره (في الناس). حيٌّ: بدل مرفوع. إلا: أداة استثناء. مملكا: مستثنى. أبو أمه: مبتدأ ومضاف إليه. أبوه: خبر. وجملة (يقاربه) في محل رفع صفة لـ(حي) . وترتيب البيت: ما مثله في الناس حي يقاربه أبو أمه أبوه إلا مملكا.

(3) بهجتها: مضاف إليه. قفرا : خبر أصبحت. قلما: اسم كأنَّ. رسومها: مفعول به للفعل الماضي خطَّ. وجملة (خطَّ) في محل رفع خبر كأنَّ. وترتيب البيت: فأصبحت قفرا بعد بهجتها كأن قلما خطَّ رسومها.

(4) انظر: الكتاب لسيبويه 129/2، 256، 369، 414، 128/3، 191/4، 192، 481

يبنون كثيراً من الأحكام والعلل على أساس التخلص من الثقيل المستكره، بل إن الصرف عموما أكثر ارتكازه على هذا. والخفة قد تكون:

ــ في الكلمة الواحدة من خلال التوافق في مخارج الحروف وتسلسلها وعدم اجتماع الحروف المتنافرة أو بعيدة المخرج لتكون سهلة جميلة لا ثقيلة مستكرهة، ولذلك لم يأتِ وزن (فِعُل) لثقل الانتقال من الكسر إلى الضم، إضافة إلى أن الكسر أقل الحركات لثقله؛ فهو يحتاج إلى هبوط في المخارج جهة الأسفل، كما أن الضم قليل لاحتياجه إلى جهد كبير لتدوير الفم والشفتين للنطق به، فهو أصعب حركة في النحو، أما السكون فأكثر الحركات، ولعله الأصل فيها؛ لأنه لا يحتاج إلى جهد كبير، فالفتحة ارتفاع نحو الأعلى، والكسرة انخفاض نحو الأسفل، والضم تدوير للأعلى والأسفل، والسكون ثبوت في المكان، ولا شك أن السكون سابق للحركة على صعيد الوجود كله لا على صعيد النحو فحسب.

ــ وقد تكون الخفة في التركيب كله، ومن وسائل التخفيف والإيجازِ اللجوءُ إلى الحذف للتخلص من ثقل التراكيب وترهلها، وإبرازها بمظهر جمالي يقبله الذوق دون إخلال بالمعنى المراد، فلا إخلالَ مع التقصير، ولا ترهل مع التطويل. يقول عبد القاهر: «رب حذف هو قلادة الجيد، وقاعدة التجويد» [1] ويقول عن حذف المفعول: « ... فإني أُتبعُ ذلك ذكرَ المفعول به إذا حُذِف خصوصاً، فإنَّ الحاجَةَ إليه أمسُّ، وهو بما نحنُ به أخصُّ، واللطائفُ كأنها فيه أكثرُ، وما يظهرُ بسببهِ مِنَ الحُسْن والرَّوْنَق أعجبُ وأظهرُ»[2]. ويقول أيضاً: «فما من اسمٍ أو فعلٍ تجدُه قد حُذِف، ثم أُصيبَ به موضعُه، وحُذِف في الحال يَنْبغي أن يُحذَفَ فيها، إلاَّ وأنت تجدُ حذفَه هناك أحسنَ من ذكرهِ، وترى إضمارَه في النفس أولى وآنس مِنَ النطق به»[3].

إن الحذف الذي يصيب التراكيب أشبه ما يكون بتقليم أغصان شجرة كثيفة متداخلة وإظهارها بمظهر يفوق ما كانت عليه جمالا وخفة. وهذا الاهتمام بمظهر الشجرة ليس للإخلال بها، بل للمحافظة عليها وعلى ثمارها، فتجميلها إنما هو رعاية لها، وكذلك الحال بالنسبة للنحو، فإنه قد اهتم برونق العبارة وجماليتها للمحافظة على المعاني، والنحاة قد اهتمُّوا بهذا الجانب الجمالي اهتماما عظيما حتى اتهموا بالاهتمام بالألفاظ وظاهر القول دون معانيه، وهذا القول ــ وإن كان صحيحا في شقه الأول ــ غير صحيح في شقه الآخر، ذلك أن الاهتمام بالألفاظ وزينتها وتهذيبها إنما هو لخدمة المعاني وإيصالها بطريقة جميلة، لذلك

(1) دلائل الإعجاز للجرجاني ص 151
(2) دلائل الإعجاز للجرجاني ص 153
(3) دلائل الإعجاز للجرجاني ص152-153، والبرهان 105/3

قال ابن جني: فإذا رأيتَ العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسَّنوها، وحَمَوْا حواشيهَا وهذَّبوها، وصقَلوا غرُوبها وأرهفوها، فلا تَرَيَنَّ أن العناية إذ ذاك إنما هي بالألفاظ، بل هي عندنا خِدْمة منهم للمعاني، وتنويه بها وتشريف منها، ونظير ذلك إصلاح الوعاءِ وتحصينه وتزكيته وتقديسه، وإنما المبَغيُّ بذلك منه الاحتياط للموعى عليه وجواره بما يُعَطِّر بَشَره، ولا يَعُرُّ جوهَرَه، كما قد نجد من المعاني الفاخرة السامية ما يهجِّنه ويَغضُّ منه كُدْرةُ لفظه وسوء العبارة عنه[1].

ثالثاً: الإيقاع الموسيقي:

ويتحقق ذلك بأمور كثيرة، منها:

1- الرتبة النحوية حيث يتم تقديم بعض عناصر الجملة أو تأخيرها لغرض موسيقي ليس غير[2]، فلا أحد يستطيع أن ينكر ما لموسيقا الكلمات من أثر، وكل تقديم أو تأخير – وإن كان لغرض معنوي- لابد أن يراعي موسيقا الكلمات، وأكثر ما يكون ذلك في السجع، إذ يراد غالباً من التقديم والتأخير فيه تكرار النغمة الموسيقية من خلال تكرار السجع وتواليه، يقول السيرافي: «... وربما اتفق أن يكون السجع في الفاعل فيؤخرونه»[3]، وقد يأتي في غيره مراعاة لنظم الكلام، يقول ابن الأثير: «والذي عندي فيه أن يستعمل على وجهين: أحدهما الاختصاص، والآخر مراعاة نظم الكلامِ، وذاك أن يكون نظمه لا يحسن إلا بالتقديمِ، وإذا أخر المقدم ذهب ذلك الحسن»[4]. وقد ذهب بعضهم[5] منهم ابن الأثير والزركشي وبعض الباحثين المعاصرين =إلى أنه في القرآن أيضاً. لكنه في القرآن لا يكون لمجرد التنغيم أو مراعاة الفاصلة بل يحمل معهما معاني أخرى[6]. يقول أحد الباحثين: «وقد يكون التحويل بالتقديم لإحداث النغم الذي له درجة كبيرة وتأثير عجيب على السامع، ويلاحظ ذلك في فواصل القرآن في نحو قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾

---

(1) الخصائص لابن جني 217/1

(2) البرهان للزركشي 234/3

(3) شرح السيرافي بهامش كتاب سيبويه 14/1

(4) المثل السائر لابن الأثير 21/2

(5) انظر: المثل السائر لابن الأثير 21/2-25، والبرهان للزركشي 234/3، الجملة والوحدة الإسنادية الوظيفية في النحو العربي للدكتور رابح بو معزة ص154

(6) انظر: الجملة العربية تأليفها وأقسامها للدكتور فاضل السامرائي ص 49

{الضحى93/9-10}... وهذا التحويل قد جعل النص محمَّلاً بطاقةٍ تأثيريةٍ عاليةٍ جــدًّاً فــي الجانبين المعنوي والصوتي»[1].

2- التكرار اللفظي المتماثل: فالتوكيد اللفظي مثلاً يؤدي إلى تكرار نغمة موسيقية تهدف إلى تقرير المعنى في النفس عن طريق الموسيقا لمَا لها من تأثير واضــح. انظــر جماليــة الموسيقا الناتجة عن التكرار اللفظي المتماثل في قوله تعالى:﴿ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾ {الشرح5-6}، وفي قول الشاعر[2]:

إِنِّــــي وَأَسْــــطَارٍ سُــــطِرْنَ سَــــطْرَا   لَقَائِــــلٌ يَــــا نَصْــــرُ نَصْــــرٌ نَصْــــرَا

والتكرار المتماثل قد يكون بتكرار الصيغ الصرفية المتماثلة أو المتشابهة لا بإعادة الألفاظ نفسها. انظر إلى جمالية تكرار الصيغ الصرفية المتماثلة في قول امرىء القيس[3]:

مِكَــــرٍّ مِفَــــرٍّ مُقْبِــــلٍ مُــــدْبِرٍ معــــاً   كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّهُ السَّيْلُ مِــنْ عَــلِ

والميزان الصرفي أو علم الصرف في جانب كبير منه أوزان توزن بهــا أبنيــة أســماء وأفعال تتكرر، فالصرف عموما تماثل مكرور على «فعل» وما يشتق منه.

3- الحذف: إن الحذف إلى جانب ما سبق أن ذكرت آنفاً يضفي على التركيــب أحيانــا الجمال الموسيقي في نحو الحذف لمراعاة تناسب الفواصل في الآيات القرآنية نحــو قولــه تعالى: ﴿وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ {الضحى 1-3}. وكــذلك الحذف لأجل السجع نحو قولهم: من طابت سريرته حمــدت ســيرته، أو المحافظــة علــى التصريع أو القوافي نحو قول لبيد[4]:

مَــــا المَــــالُ والأهلُــــونَ إلا وَدَائِــــعُ   ولا بُــــدَّ يَومــــاً أن تُــــردَّ الودائــــعُ

والتركيب الذي تحذف بعض أجزائه يكون خفيفاً، وما كان خفيفاً كان وقعه الموسيقي أكثر إطراباً وتأثيراً.

رابعاً: موافقة كلام العرب:

(1) الجملة والوحدة الإسنادية الوظيفية في النحو العربي للدكتور رابح بو معزة ص 154

(2) الكتاب لسيبويه 185/2

(3) ديوان امرئ القيس ص19

(4) ديوان لبيد ص170

لأن في ذلك تماثلاً مكروراً لمَا قالته العرب، والخروج عليه ابتعادٌ من ذلك التماثل. فالتزام حركات الإعراب وضبط الكلمات، إنما هو تماثل مكرور يؤدي وظيفتين أساسيتين:

1- وظيفة داخلية تتمثل في تحصين المعاني وكشفها ومنع الالتباس بينها، فهي الحارس الأمين عليها والحصن الحصين لها.

2- وظيفة خارجية تتمثل في تزيين الكلمات برسوم على أحرفها لإظهارها بأحسن صورة وأبهى حال. فحال حركات الإعراب كحال الألوان في لوحة فنية جميلة، يعبر من خلالها الفنان عن معانٍ بالألوان، وهذه الألوان تعطيها جماليتها.

وهذا المعيار لم يكن النحاة وحدهم من التزم به وحرص عليه، بل كل من بحث في علوم اللغة، فالنقاد مثلاً كانوا يعدون مراعاة النحو من الجمال الأساسي المسلم به، وينتفي جمال الشعر عندهم عندما تخالف القاعدة النحوية والصرفية، والدليل على ذلك مختاراتهم الشعرية التي خلت من تلك المخالفات، وكذلك فإن جميع الشواهد النقدية والبلاغية التي تدل على منزلة الشاعر واستحسان شعره وتذوقه قد خلت منها أيضاً، والكثير من الشواهد التي تحط من منزلة الشاعر وتستقبح شعره كان المأخذ فيها الوقوع في تلك المخالفة، وكأن الالتزام بالقاعدة النحوية صار عندهم معياراً جمالياً ضمنياً يتدخل في الحكم على الشعر استحساناً واستقباحاً وإن لم يصرحوا بذلك دائماً، وكان قبيحاً ومثلبةً عظيمةً عندهم الخروجُ قليلاً على تلك القواعد.

خامساً: البناء الهندسي:

في الرتبة النحوية على نحو يجعلها سهلة عذبة لا ثقيلة يمجها الطبع، ويجفو عنها الذوق السليم. فالتقديم والتأخير أشبه بعمل هندسي يحاول تقديم العبارات وفقاً لنفسية المتكلم والمتلقي وحالهما، ولا شك أن عملاً هندسياً منظماً لشيءٍ ما سيُراعي الجمال فيه؛ لأنه لن يكون هندسيا مالم يكن جمالياً، فهندسة التراكيب تعنى بالجمال كثيراً. يقول الجرجاني: «وكان له من الحُسن والمزيَّة والفخامة ما علمُ أنه لا يكونُ لو أُخرَ»[1]. ويقول أيضاً عن التقديم والتأخير: «هو بابٌ كثيرُ الفوائد جَمُّ المحاسن واسعُ التصرُّف بعيدُ الغاية، لا يزالُ يفتَرُّ لك عن بديعةٍ، ويُفضي بكَ إلى لطيفةٍ، ولا تزالُ ترى شِعراً يروقُك مسمَعُه، ويَلْطُف لديك موقعُه، ثم تنظرُ فتجدُ سببَ أنْ راقك ولُطف عندك أن قُدِّم فيه شيءٌ، وحُوِّل اللفظُ عن مكانٍ إلى مكان»[2].

(1) دلائل الإعجاز للجرجاني ص121

(2) دلائل الإعجاز للجرجاني ص106

سادساً: مراعاة الحالة النفسية[1]:

فكل قاعدة أو حكم نحوي لا بد أن تكون له دلالة نفسية خاصة، وهو ما يعرف عند أصحاب المعاني بمراعاة مقتضى الحال، فقولنا «زيدٌ منطلق» يقال لشخص تختلف حالته النفسية عن شخص آخر يقال له: «منطلق زيد»، وعمن يقال له: «انطلقَ زيدٌ»، أو «ينطلقُ زيدٌ» أو «زيدٌ ينطلقُ»، أو يا «زيدُ انطلقْ» أو «انطلقْ يا زيدُ». فكل مثال من هذه الأمثلة له حكم نحوي خاص، ومن ثَمَّ فإن له دلالة نفسية خاصة، وقد بنى عبد القاهر نظرية النظم على هذا الأساس، والنحاة كانوا يدركون ذلك أيما إدراك، ومما يدل على ذلك رد المبرد أو غيره على قول الفيلسوف الكندي: إني أجد في كلام العرب حشواً، يقولون: عبدُ الله قائمٌ، وإنَّ عبدَ الله القائمُ، والمعنى واحدٌ. حيث قال المبرد: بل المعاني مختلفةٌ، فـ«عبدُ الله قائمٌ» إخبارٌ عن قيامه، و«إنَّ عبدَ الله قائمٌ»، جوابٌ عن سؤال سائلٍ، و«إنَّ عبدَ الله لقائمٌ» جوابٌ عن إنكارِ منكرٍ[2].

سابعاً: إصابة المعاني:

فالمتكلم الفصيح يتكلم بما يوافق النحو ولا يخرج عليه، وكلامه يؤدي معاني عدة، فإن كان المتكلم قد قصد تلك المعاني كان كلامه مراعيا الحال والمقام، وإن لم يكن يقصدها أدى كلامه تلك المعاني، وكان غير مناسب للمقام، فقد يتكلم امرؤ مثلاً بكلام منكَّر يعلمه السامع، ولذلك لا يعيره اهتماما كبيرا لمعرفته إياه، فيقول لمن يعلم أن زيداً منطلقٌ: زيدٌ منطلقٌ، وإن كان المقام يفترض أن يقول: زيدٌ المنطلق أو المنطلق زيد، والعكس كذلك.

إن الجمال عند النحاة ولاسيما أهل الذوق الرفيع يعود إلى معاني النحو وأحكامه. يقول الجرجاني:«فلا ترى كلاماً قد وُصِف بصحّةِ نظمٍ أو فسادِه، أو وُصف بمزيَّةٍ وفضلٍ فيه إلا وأنت تجدُ مرجعَ تلك الصحَّةِ وذلك الفسادِ وتلكَ المزيةِ وذلك الفضلِ إلى معاني النَّحو وأحكامِه، ووجدتَهُ يدخلُ في أصلٍ من أصولهِ، ويتَّصلُ ببابٍ من أبوابه»[3]. ثم يؤكد مرة أخرى أن الجمال إنما يعود إلى معاني النحو وأحكامه، يقول معلقاً على أبيات البحتري:

بَلَوْنَا ضَرَائِبَ مَنْ قد نَرَى	فَمَا إنْ رأَيْنا لِفتحٍ ضَرِيبا
هُوَ المرءُ أبدَتْ له الحادِثاتُ	عَزْماً وَشِيكاً ورأياً صَلِيبا
تنقَّلَ في خُلُقَيْ سُؤْدُدٍ	سَماحاً مُرجَّى وبَأساً مَهيبا

(1) وقد عقدت بحثا خاصا بعنوان «الدلالات النفسية للأحكام النحوية» اجتمعت لدي فيه مادة غزيرة.

(2) انظر: الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني ص 28-29

(3) دلائل الإعجاز للجرجاني ص83

فكالسَّيفِ إن جئتَهُ صارخاً وكالبَحْرِ إن جئتَهُ مستَثِيباً

:«فإذا رأيتَها قد راقَتْك، وكَثُرت عندك، ووجدتَ لها اهتزازاً في نفسك، فَعُدْ فانظرْ في السَّبب، واستقصِ في النَّظر، فإنك تعلمُ ضرورةً أنْ ليس إلاّ أنه قدَّم وأخَّر، وعَرَّف ونكَّر، وحَذَفَ وأضمرَ، وأعادَ وكرَّر، وتوخَّى على الجُملةِ وجهاً منَ الوجوه التي يَقتضيها علمُ النّحو، فأصاب في ذلك كلّه، ثم لطُفَ موضعُ صوابه، وأتى مأتًى يُوجب الفضيلةَ. أفلا ترى أنّ أولَ شيءٍ يَروقُك منها قولُه: «هو المرءُ أبدتْ له الحادثات»، ثم قولُه: «تنقَّل في خُلُقَيْ سُؤددٍ»، بتنكير السُّؤدد وإضافةِ الخلقين إليه، ثم قولهُ : «فكالسَّيف» وعطفه بالفاء مع حَذفهِ المبتدأ؛ لأنَّ المعنى: لا محالةَ فهو كالسَّيف، ثم تكريرهُ الكاف في قوله: «وكالبحر»، ثم أنْ قَرنَ إلى كلّ واحدٍ منَ التّشبيهين شرطاً جوابُهُ فيه، ثم أَنْ أخرجَ من كلّ واحدٍ منَ الشَّرطين حالاً على مثالِ ما أخرجَ من الآخر، وذلك قولهُ «صارخاً» هناك «ومُستثيباً» هاهُنا. لا ترى حُسناً تنسبُه إلى النَّظمِ ليس سببهُ ما عددتُ أو ما هو في حكم ما عددتُ فأعرفْ ذلك. وإن أردتَ أظهرَ أمراً في هذا المعنى فانظُرْ إلى قولِ إبراهيمَ بنِ العَبّاس:

فلو إذ نَبا دهرٌ وأُنكِرَ صاحبٌ وسُلِّطَ أعداءٌ وغابَ نصيرُ

تكونُ عنِ الأهوازِ داري بنَجْوةٍ ولكنْ مقاديرٌ جرتْ وأُمورُ

وإنّي لأرجو بعدَ هذا محمَّداً لأفضلِ ما يُرْجَى أخٌ ووزيرُ

فإنك تَرى ما ترى من الرَّونق والطَّلاوة ومن الحُسنِ والحَلاوة، ثم تتفقَّدُ السَّببَ ... لا تَرى في البيتين الأوّلين شيئاً غيرَ الذي عَددتُه لك، تجعلُه حسناً في النَّظم، وكلّهُ من معاني النَّحو كما ترى، وهكذا السّبيل أبداً في كل حُسنٍ ومَزيَّةٍ رأيتَهما قد نُسبا إلى النظمِ وفضلٍ وشَرفٍ أُحيلَ فيهما عليه»[1].

وقد استطرد الجرجاني في بيان إسهام بعض الحروف في جمال الحال وحسنها. يقول: « وممّا يجيءُ بالواو في الأكثرِ الأَشْيَعِ، ثم يَأتي في مواضعَ بغيرِ الواو، فَيَلْطُف مكانهُ، ويدلُّ على البلاغة =الجملةُ قد دخلَها «ليس»، تقول: أتاني وليس عليه ثوبٌ، ورأيتُه وليس معه غيرُه، فهذا هوَ المعروفُ المستعملُ، ثم قد جاءَ بغيرِ الواو، فكانَ من الحُسْن على ما ترى»، وهو قولُ الأعرابي:

لَنا فتًى وحبَّذا الأَفْتَاءُ تعرفُهُ الأَرْسانُ والدِّلاءُ

إذا جَرىَ في كفِّهِ الرِّشاءُ خَلَّى القَليبَ ليسَ فيهِ الماءُ

---

(1) دلائل الإعجاز للجرجاني ص 85-86

وممّا يَنبغي أن يُراعى في هذا الباب أنَّكَ ترى الجملةَ قد جاءتْ حالاً بغيرِ واو، ويَحْسُن ذلك، ثم تنظُر فترى ذلك إنما حَسُنَ من أجلِ حَرْفٍ دخلَ عليها، مثالُهُ قولُ الفرزدقِ:

فَقُلْتَ : عَسى أَنْ تُبْصِريني كأنَّما   بَنِيَّ حَواليَّ الأُسودُ الحَواردُ

قولُه «كأنما بنيَّ» إلى آخرهِ في موضعِ الحال من غَيْرِ شُبْهة، ولو أنك تَرَكْتَ «كأن»، فقلتَ: عسى أن تبصريني بنّي حواليَّ كالأسود =رأيَته لا يحسُن حُسْنَه الأول، ورأيتَ الكلامَ يقتضي الواو كقولكَ: عسى أن تُبصريني وبَنَّي حوالّي كالأّسود الحواردِ. وشبيهٌ بهذا أنك ترى الجُملة قد جاءتْ حالاً بعقبِ مُفْردٍ، فَلَطُفَ مكانُها، ولو أنك أردتَ أن تجعلَها حالاً من غيرِ أن يَتقدَّمَها ذلك المفردُ لم يحسُنْ، مثالُ ذلك قولُ ابنِ الرومي:

واللّهُ يُبقيكَ لنا سَالِماً   بُرْداكَ تَبْجيلٌ وتَعْظيمُ[1].

وحقٌّ ما قال الجرجاني، إذ إن المرء يشعر بنشوة كبيرة لا تعدلها نشوة عندما يدرك جمال التركيب وأسرار كلماته والمعاني الدقيقة التي يحملها، فقوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ {الروم /41} يثير في أذهاننا أسئلة كثيرة من نحو: لماذا استعمل المتكلم «ظهر» دون مرادفات أخرى لها من نحو برز، علا، بدا، انكشف وغير ذلك؟ وما هذا التكثيف الكبير للمعاني في كلمات قليلة.

لقد جاءت كلمة «ظهر» دون غيرها للدلالة على العموم والتغلب على الصلاح، فلفظ ظهر يدل على التفوق والنصر بدليل قوله تعالى: ﴿أَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَى عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾ {الصف14}، واستعمال تلك المرادفات لا يؤدي هذين المعنيين، بل معنى العموم أو البروز دون التغلب.

إننا لو أخذنا نصا أدبيا عربيا ما، قرآناً كان أو شعرا، وأجرينا عليه دراسات وفق نظريات غربية متعددة كالبنيوية والتفكيكية والسيميائية و.........ثم درسناه وفق نظرية النظم =لوجدنا أن تلك المناهج غريبة كل الغرابة على لغتنا، وكانت سببا رئيسا في إفساد النص وتفكيكه إلى وحدات ميتة لا رواء فيها ولا ماء، ولوجدنا المتعة الحق في نظرية النظم التي تكشف أسرار ذكر الكلمات وحذفها وتقديمها وتأخيرها وتعريفها وتنكيرها وما إلى ذلك.

إنَّ مما يدل على أن النحاة كان يسعون إلى الجمال ويضعونه نصب أعينهم كثرة عبارات الجمال والقبح[2] عندهم، والجيد[3] والرديء، والحسن والسقيم، والجائز والفاسد، وغير ذلك

---

(1) دلائل الإعجاز للجرجاني ص210-212

(2) الكتاب لسيبويه 21/1 و54 و76 و99 و101 و106 و107 و125 و126 و132 و136 و142 و144 وغير ذلك كثير.

(3) الكتاب لسيبويه 152/1 و155 و158 و161 و170 و181 و194 و201 و226 و228 و231 و275 و347 و377 وغير ذلك كثير.

من مصطلحات نقدية جمالية وذوقية لم يخرج عنها قديما أصحاب الذوق من نقادنا الكبار إلا قليلا، فهذه العبارات تدل على أحكام جمالية متعددة شكلت نظرية جمالية متكاملة، وإن لم يستطع أحد الكشف عنها فيما أعلم.

فإن قيل: إن هذه المصطلحات إنما استعملها النحاة للدلالة على ما كان جائزا أو غير جائز في زمن لم تتضح فيه مصطلحات هذا العلم، قلت: إن استعمال الشيء يدل بالضرورة على الإحساس به، وإن مصطلحات الجمال والقبح التي استعملوها لدليلٌ على أنهم كانوا يبحثون عنه لدرجة أنهم لم يتمكنوا من التخلص منها، ألا ترى أنّ الشعراء أصحاب المهن لم يستطيعوا التخلص من مهنهم في أشعارهم، والنحاة عملهم ضبط ما يكشف عن هدف اللغة الأساسي الذي هو إيصال المعاني بطريقة جمالية.

المصادر والمراجع

1-إحياء علوم الدين: الغزالي، دار الوعي العربي، حلب، ط1، د.ت.
2- الإيضاح في علوم البلاغة: القزويني، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميـــة، بيـــروت، ط1، 2003م.
4- البرهان في علوم القرآن: الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبـــراهيم، دار المعرفـــة، بيـــروت، د.ط.ت.
5- الجملة والوحدة الإسنادية الوظيفية في النحو العربي: د. رابح بو معزة، دار ومؤسسة رســـلان، دمشق، 2008م.
6- الجملة العربية تأليفها وأقسامها: د. فاضل السامرائي،، دار الفكر، عمان، ط1، 2002م.
7- الخصائص: ابن جني، تح: محمد علي النجار، دار الهدى، ط2، د.ت.
8- ديوان امرئ القيس: تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، د.ط.ت.
9- ديوان لبيد: تح: د. إحسان عباس، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، 1962م.
10- دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، تح: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، ط5، 2004م.
11- شرح السيرافي بهامش الكتاب، مطبعة بولاق.
12- في فلسفة النقد: فلسفة الجمال: د. بشير زهدي، جامعة دمشق، 1982م.
13- القياس في النحو: د.منى الياس، دار الفكر، دمشق، ط1، 1985م.
14- الكتاب: سيبويه، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، عالم الكتب، بيروت، د.ط.ت.
15- المثل السائر: ابن الأثير، تح: محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، ط1، 1998م.
16- نظرات في كتاب معاني القرآن للفراء: د. إبراهيم عبد الله ص 390-393 (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق مج 78/جزء2).
17- نظرية النقد العربي في القرنين الثالث والرابع الهجريين، أحمد صـــوفي، رســـالة ماجســـتير، جامعة حلب، 2009م.
18- الهوامل والشوامل: أبو حيان التوحيدي، تح: أحمد أمين، والسيد صقر، مطبعة لجنـــة التـــأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951م.

/ /

التـراث العربي
118-117

جدلية الاسم والمسمى
(رؤية في تسمية كتب التراث)

د. محمّد كشّاش (*)

U———————————————— u

مطلع

موجودات الحياة وراءها واجد، وأحداث المجتمع خلفها مُحْدِثٌ. وهكــذا تســتمر وتيــرة حركات المجتمع وهيٍ تسير بين برزخٍ السبب ومضيق المسبب. ولا ينفك أحدهما عن الآخر. إن وجد الإنسان شيئاً، أو عايش حدثاً، سرعان ما يسأل عن علّة الوجود، أو عــن عوامــل الحدث. إن خفي عليه الأمر، بات في حيرة ودهشة، لا يبدّدها إلاّ الرسو عند ميناء الســبب؛ ولهذا قالوا:«إذا عُرف السبب بطل العجب».

وطبيعة الإنسان تختزن في ثناياها التطلع إلى الخفايا، ومحاولة سبر الطوايا؛ للوصول إلى ما تكتنزه النوايا. ولا أدلّ على ذلك من قوله تعالى، واصفاً حقيقة الإنسان، وجبلته التكوينية

(*) كلية التربية، الجامعة اللبنانية.

الفكرية والنفسيّة:«إنّا مكّنا له في الأرضِ وآتيناه من كلّ شيء سَبَبا فَأَتْبَعَ سَبَبا»[1]. وبيان ذلك أن حياة الإنسان قائمة على استعمال الوسائل والأساليب لبلوغ المرام، والوصول من دونها يبعث على الحيرة والاستفهام. جاء في تفسير الآية« ...أي من أسباب كلّ شيء أراده من أغراضه ومقاصده... طريقاً موصلاً إليه، والسبب ما يتوصل به إلى المقصود من علمٍ أو قدرة أو آلة، فأراد بلوغ المغرب فأتبع سببا يوصله إليه حتى بلغ...»[2]. ونتيجة لطبيعته كان الإنسان دائم التسآل، ولا يرتاح له بال، إلا عندما يضرب كشحاً عن الغامض، ويبدّد الآل. و بكلمةٍ غرست في الإنسان سمة «الحشرية» أو «الفضول».

وقضايا المجتمع كثيرة، يبحث فيها المرء عن عللها، والصور التي هي فيها. يحاول جاهداً حلّ ألغازها، وفك رموزها. من بين الإشكاليات التي نحياها مسألة « الاسم والمسمى».وهي قديمة شغلت بال العلماء، حين طرحوا على أنفسهم جملة أسئلة، منها: هل الاسم هو المسمى؟ أيرتبط الاسم بمسمّاه؟! أيعتبر صفة له وإمارة عليه؟...

ولكن القضية تتجاوز الآدميين إلى المصنفات والكتب وثمرات المفكرين، لتطلّ برأسها- في هذه المندوحة- قائلة: هل اسم الكتاب يدلّ على مسمّاه(فحواه)؟! أم وضع صفة له، وإيماءة عليه؟ ما التقنية المتّبعة في تسمية الكتاب؟...أسئلة تدور في فكر الإنسان، باحثة عن البيان لتكون الحجة والبرهان، في ما اتبعه المصنفون في أثناء تسمية مواليد أفكارهم، وما أنجبته أذهانهم. وفي استنطاق الكتب نفسها، واستقراء مقدّماتها، رفع لأصر الظلام عن الأفئدة والأفهام. كيف جاءت أسماء الكتب؟

معايير تسمية الكتاب

لكل كتاب في المكتبة اسم، ولكل مصنف وسم. من دونه يقع الخلط بينها، في أثناء الحاجة إليها، ولا يمكن للباحث الحصول عليها إن قال – في المكتبة العامة- أريد كتاباً،وقع أمينها في حيرة، أيّ كتاب يريد؟ وهل سؤاله مفيد؟ وماذا أقدّم للسائل والمريد؟!.

ومسألة التسمية تنمّ عن تطور الاجتماع البشري، وحاجة كل آدمي لاسم يعرف به ويميّزه عن أضرابه. والأسماء تتلاحق من القديم، ويؤخذ بعضها عن بعض بالتقليد، وأحياناً تكتسب فرادى، حين تسبق غيرها، يصدقه قوله تعالى في تسمية ابن زكريا بيحيى، الذي لم يسبق إليه. قال تعالى:« يا زَكَرِيّا إنّا نبشّرِك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميّا»[3].

(1) سورة الكهف:الآية 84_85.
(2) الكشاف2:/497.
(3) سورة مريم: الآية 7.

والكتب، لم تأتِ تسميتها عرضاً، بل كمن وراءها سبب، قصده الكاتب. والأسباب ثَرَّة لتعدّد الأغراض والأهداف والمقاصد. ما أبرز الآليات المتّبعة في التسمية؟.

الدراسة الدقيقة لمصادر العربية، ومساءلة أصحابها عن طريق ما خلّفوه من آثار، لا بالمقال والحوار، تشير إلى المبادئ التالية في انتخاب اسم الكتاب، واختيار ما يوسم به عن غيره. وهي على تعدّدها - وكسباً للاختصار والإيضاح- يمكن تصنيفها بالمعايير اللاحقة.

اقتباس الاسم المعظّم

جرى بعض المؤلفين، في انتخاب اسم مؤلفهم، وراء الاسم المبارك المعظم، فأخذوا لقبه وأطلقوه على كتابهم. من ذلك مصنّف سيبويه، الذي أسماه « الكتاب» غمزاً بالقرآن الكريم، الذي يوسم بالكتاب؛ فيكتسب من جهة فضيلة وبركة، والشيوع والشهرة من جهة أخرى. وذلك حين يطلق الناطق اسم « كتاب»، يذكر معه سيبويه. ولا أجلى للحقيقة من إطلاق الناس قرآن النحو على كتاب سيبويه. قال أبو الطيب اللغوي:« ...وألّف – سيبويه – كتابه الذي سماه الناس قرآن النحو...»[1].

استعمال ألفاظ القرآن الكريم

وقريباً من المنهج السابق، يحاول المؤلّفون اقتطاع اسم من آي الذكر الحكيم، أو من بعض ألفاظه المستعملة فيه، بدلاً من اقتباس اسمه أو مرادفه من ألقاب. مما عرّف من أسماء، كتاب « جنى الجنتين في تمييز نوعي المثنيين» لمحمد أمين بن فضل الله المحبي(ت 1111هـ)، و« جنى الجنتين» للإمام أبي بكر بن حجة الحموي(ت.837هـ). ويقرب من اشتقاقهما كتاب « جنى الجنان وروضة الأذهان» لأبي الحسين أحمد بن علي الزبيري (ت. 563 هـ). وهي تعكس بجلاء ألفاظ الآية الكريمة: ﴿وجنى الجنتين دان﴾.[2]

لعل الغاية من التسمية ، بالإضافة إلى التبرّك،الإشارة إلى سهولة الوصول إليه، تعزّزها الآية المذكورة، والمشار إليها بالقول «دانٍ».

اشتقاق اسم المُهْدى إليه

أحياناً يهدي المؤلف كتابه لإنسان زُلفى إليه، أو ربما يكون قد أشار هو في الموضوع إليه، فينتزع اسماً من اسم ذلك الإنسان. فقد صنف أبو الحسين أحمد بن فارس(ت. 395هـ) كتابه « الصاحبي»، جاعلاً إياه على اسم من أُهدي إليه. أثبت في مقدمته:« وإنما

(1) مراتب النحويين: ص 106.

(2) سورة الرحمن: الآية 54.

عنونته بهذا الاسم لما ألّفته أودعته خزانة الصاحب – إسماعيل بن عبّاد الملقب بالصاحب – الجليل (كافي الكفاة) تجمّلاً بذلك وتحسناً...ولأنّ أحسن ما في كتابنا هذا مأخوذٌ عنه ومفاده منه...»[1].

ويتعرض الاسم حيناً إلى نوع من التعديل، ولكن في كلّ مرة يبقى اسم المهدى إليه ماثلاً للعيان. من أدلته كتاب الشيخ المقرّي الذي أنشأه للتعريف بابن الخطيب، وهو يحمل اسم« عرف الطيب في التعريف بالوزير ابن الخطيب». ولكن لما رأى أن المادة التي اجتمعت لديه قد استفاضت، بحيث شملت تاريخ الأندلس وأدبها، غيّر اسم الكتاب وجعله« نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب».[2]

التماس الحرف الذي يبدأ به

قد يستنبط المؤلف اسم كتابه من الجزء الأول الذي يبدأ به مصنفه، وتبعاً للمادة موضوع الكتاب؛ يأتي الاسم. ففي الحقل المعجمي، يبدأ الكتاب بحرف، حسب المنهجية المتّبعة في التصنيف؛ فيوسم الكتاب به. يشهد على ذلك كتاب العين للخليل بن أحمد، الذي حمل اسم أول حرف بدأ به. قال الخليل في مقدمة كتابه:«...فوجد العينَ أدخل الحروف في الحلق، فجعلها أول الكتاب ثم ما قرب منها الأرفع فالأرفع حتى أتى على آخرها وهو الميم»[3].

تسمية الكل باسم الجزء

ويداني النهج السابق، وعلى نحوه تقريباً اشتق بعض الكتّاب اسماً لمؤلَّفِه نابعاً من اسم جزء منه، على شاكلة ما فعل الجاحظ في كتاب الحيوان. وهو مؤلّف في الأدب واللغة والسير... والحيوان يمثل جزءاً من كل. ولا أدلّ على حقيقة التسمية، من قول محقّق الكتاب في المقدمة:« وقد يُوهم اسمُه أنه قد خُصّص بالحيوان وما يمتّ إليه بسبب. ولكن الحقّ أن الكتاب مَعْلَمَة واسعة، وصورة ظاهرة لثقافة العصر العباسي المتشعبة الأطراف. فقد حوى الكتاب طائفة صالحة من المعارف الطبيعيّة والمسائل الفلسفيّة، كما تحدّث عن سياسة الأقوام والأفراد، وكما تكلّم في نزاع أهل الكلام وسائر الطوائف الدينيّة...وفيه كذلك حديث عن الطب والأمراض...وعن العرب والأعراب...وجمع الصَّفوة المختارة من حُرّ الشعر العربي ونادره...»[4].

(1) الصاحبي: ص 29.
(2) نفح الطيب: 15/1.
(3) كتاب العين: 47/1.
(4) الحيوان: 28/1-29.

وقد شاعت الطريقة حتى غدت معلماً لخّصته المعادلة:« تسمية الكلّ باسم الجزء»، وارتقت حتى أصبحت باباً من أبواب البلاغة، حمل اسم المجاز المرسل[1].

الإشارة إلى محتويات الكتاب

يشير اسم الكتاب إلى محتواه، ولكن بعض المؤلفين يعمدون إلى سابقة في أول الاسم المركّب، عبارة عن اسم مشتق، يحمل معنى التمام والكمال، ثم يفصحون عن غرض الكتاب. من أمثلة كتاب« المفصّل في علم العربيّة» للزمخشري. فصّل فيه مسائل الإعراب، على حدّ قوله:«...وقد ندبني ما بالمسلمين من الأرب إلى معرفة كلام العرب...لإنشاء كتاب في الإعراب محيط بكافة الأبواب...»[2]. وعلى نمطه كتاب« الكامل في اللغة والأدب» للمبرد. عنى « بالكامل» أنه يستغني بما فيه عن غيره. أثبت في مقدمته:«هذا كتاب ألّفناه يجمع ضروباً من الآداب ما بين كلام منثور وشعر مرصوف...حتى يكون هذا الكتاب بنفسه مكتفياً وعن أن يُرجَعَ إلى أحدٍ في تفسيره مستغنياً»[3].

اختيار اسم الجواهر وما يشاكلها

يحاول الكاتب إعطاء قيمة لمؤلفه، من خلال إطلاق اسم الجواهر أو ما يناظرها عليه. يفسر سلوكه أن الاسم صدى للمسمى. من أمثلته كتاب ابن عبد ربه الموسوم« العِقد الفريد».وتحقيقاً لأربه واستكمالاً للاسم أفرد كل جزء باسم جوهرة من جواهر العِقد، فعرف فيه كتاب اللؤلؤة في السلطان، وكتاب الفريدة في الحروب، وكتاب الزّبَرْجَدة في الأجواد والأصفاد... . وقد صرح ابن عبد بمقصده، قال:« وسميته كتاب العقد الفريد لِمَا فيه من مُختلف جواهر الكلام، مع دقة السّلك وحُسْن النظام...»[4]. وشبيه به كتاب الحصري الموسوم « جمع الجواهر في الملح والنوادر». اعتبر مؤلفه مادته جواهر في بابها وأنفس ما جاء منها. قال في فاتحته:« سألت...أن يجمعَ لك كتاباً في جواهر النوادر ولمح الملح وفواكه الفكاهات...»[5].

(1) الإيضاح: 26/5.
(2) المفصّل: 5.
(3) الكامل: 2/1.
(4) العقد الفريد:5/1.
(5) جمع الجواهر: /1-2.

انتقاء أحاسن الألقاب وأرفع الرتب.

يعمد المؤلف إلى انتقاء اسم من أسماء الألقاب الاجتماعية، أو الرتب العسكرية، رغبة في انعكاس قيمة اللقب على الكتاب. عرف منها كتاب « العمدة في محاسن الشعر وآدابه» لابن رشيق القيرواني. وقد أفصح عن مقصده، بقوله:«...فجمعت أحسن ما قاله كلٌّ واحدٍ منهم في كتابه؛ ليكون العمدة في محاسن الشعر وآدابه»[1].

التفاؤل في التسمية

بعض العلوم يعتريه الغموض، وتكتنفها الصعوبة؛ مما جعل الطلاب يزهدون فيها. على رأس العلوم المذكورة النحو والمنطق... . وقد اختار المصنفون أسماء لمصنفاتهم تدل على رغبة وتفاؤل في تبسيط المادة وتيسيرها على طلابها. فقد عرف في باب النحو العربي كتاب« الموجز في النحو» لأبي بكر السراج، وكتاب « البسيط في شرح جمل الزجاجي»، وسواهما من الألقاب التي ترسي التفاؤل كالإيضاح والتسهيل... وتدعو إلى الخوض في دراستها. وهو سلوك لغوي معروف في حقل تسمية الأشخاص. روي عن العرب تعليلهم بعض الأسماء: «وللطيرة سمَّت العرب المنهوش بالسليم، والبريّة بالمفازة، وكنوا الأعمى أبا بصيرة، والأسود أبا البيضاء، وسمّوا الغراب بحاتم...»[2].

وصف محتويات الكتاب

وهو أصل التسمية وأساسها؛ لأن عنوان الكتاب يجب أن يدلّ على ما فيه. واختيار الاسم على ضوء المعيار المذكور كثير. ففي حقل الأدب والنقد عرف كتاب « الموازنة» للآمدي، أنشأه لعقد موزانة نقديّة بين الشاعرين أبي تمام والبحتري. صرح في مقدمته بغايته:« هذا ما حثثت على تقديمه من الموازنة بين أبي تمام والبحتري في شعريهما...فأما أنا فلست أفصح بتفضيل أحدهما على الآخر، ولكني أوازن بين قصيدتين من شعرهما إذا اتفقتا في الوزن والقافية وإعراب القافية، وبين معنى ومعنى، فأقول: أيّها أشعر في تلك القصيدة، وفي ذلك المعنى...»[3]. ويحمل الاسم أحياناً عمل المؤلّف؛ فيأتي مباشرة، على نحو كتاب ابن عقيل الموسوم « شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك»، وكتاب الأشموني المسمّى « شرح الأشموني على ألفية ابن مالك».

---

(1) العمدة: 16/1.

(2) الحيوان: 439/3.

(3) الموازنة:11-12.

ويحاول آخر نحت اسم مسجّع، يظهر عمله في مصنّفه، على شاكلة كتاب ابن هشام المعروف بـ «أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك»، وكتاب السيوطي « البهجة المرضية في شرح الألفية». وأحياناً يأتي الاسم وصفاً لموقعه من الكتاب الأصلي، الذي قام عليه. كأن يأتي المؤلف الجديد ذيلاً أو حاشيةً أو مختصراً... . من ذلك كتاب الصبان المسمّى « حاشية الصبّان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك»، وكتاب الخضري « حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك».

الاقتداء بتسمية الفقهاء

أخذ بعض المؤلفين أسماء كتب الفقهاء و سموا بها مصنفاتهم، وبخاصة النحاة واللغويين. والأمر يعود بمجمله إلى عاملين – على أغلب الظن -. أولهما التبرك بهم، والثاني التقليد والنقل؛ وذلك لأن أصول الفقه وكتبه سبقت مؤلفات النحاة واللغويين. عرف في ميدان النحو ومسائله الخلافيّة كتاب «الإنصاف في مسائل الخلاف»، لأبي البركات عبد الرحمن الأنباري، الذي نقل اسمه بكامله عن الفقهاء، الذين عرف لهم كتب على شاكلة كتاب « الإنصاف في مسائل الخلاف» لابن يحيى النيسابوري، ولابن الجوزي آخر سَمِيّ له. يشدّ أزر القضية ما أورده الأنباري في كتابه:« وبعد، فإن جماعة من الفقهاء المتأدبين، والأدباء المتفقهين... سألوني أن ألخّص لهم كتاباً لطيفاً على مشاهير المسائل الخلافية بين نحويّي البصرة والكوفة، على ترتيب المسائل الخلافيّة بين الشافعي وأبي حنيفة...»[(1)].

وتعدى أخذ تسمية الفقهاء مصادر أخرى، منها كتاب « لمع الأدلة في أصول النحو» للأنباري السابق الذي يتطابق في التسمية مع كتاب« اللمع في أصول الفقه» للإمام أبي إسحاق الشيرازي، وكتاب السيوطي« الاقتراح في علم أصول النحو»، الذي يحاكي كتاب« الاقتراح في أصول الحديث» للشيخ ابن دقيق العيد. يؤكد التسمية ما أورده السيوطي في كتابه، قال:« ... وهو أصول النحو الذي هو بالنسبة إلى النحو كأصول الفقه بالنسبة إلى الفقه...»[(2)].

بالإضافة إلى ذلك، نقل عن الفقه اسم الأشباه والنظائر. فقد حفظت المصادر كتاباً للسيوطي يحمل اسم « الأشباه والنظائر في النحو». يؤكد النقل تبرير السيوطي في أشباهه: «واعلم أنّ السبب الحامل لي على تأليف ذلك الكتاب الأوّل أنّي قصدت أن أسلك بالعربيّة سبيل الفقه فيما صنّفه المتأخرون فيه وألّفوه من كتب الأشباه والنظائر»[(3)].

---

(1) الإنصاف: 5/1.
(2) كتاب الاقتراح:2.
(3) الأشباه والنظائر :3/1.

التقليد والنقل

التقليد والتشبّه بالآخرين سُنّة في الحياة. ينظر المرء إلى ما عند الآخرين، من معنويات وماديات؛ فيقدّرها ويحاول نقلها، كأنها – في سلوكه المذكور - امتلكها، كما امتلكها سواه.

ولم تكن تسمية الكتب بعيدة عن ذلك. ومن يبحث ويقارن يجد الكثير، على شاكلة كتاب «البرد الموشّى في صناعة الإنشا» لموسى بن حسن الموصلي (ت 700 هـ)، الذي قلّده القلقشندي (ت 821 هـ) في اسم كتابه« صبح الأعشى في صناعة الانشا».

ورحلة أخرى في رحاب الأنساب تنبئ عن تقليد في التسمية. فقد عرف لعِزّ الدين بن الأثير (ت 630هـ) كتاب «اللباب في تهذيب الأنساب». وقلّد التسمية السيوطي (ت 911هـ) حين أطلق على كتابه الاسم« لب اللباب في تحرير الأنساب». تركيب الاسم في المثلين واحد، وكذلك حال المعنى الذي يكاد يكون متطابقاً.

وأحياناً يأخذ التقليد والنقل شيئاً من الاختلاف؛ خشية – ربما – القول بالسرقة أو الاختلاس. يحاول الكاتب معها استبدال لفظ مكان آخر يرادفه. يشهد عليه كتاب الجاحظ(ت 255هـ) « المحاسن والأضداد»، الذي قلّده الشيخ البيهقي بكتابه «المحاسن والمساوئ». ومن جناهما، وعلى هدي مرادفاتهما عرف كتاب الثعالبي« اللطائف والظرائف». وهي كتب تعالج المواضيع نفسها، وتسير على منهج واحد في العرض والمادة والأسلوب... .

التسمية العامة

وفي خضم لجج الأسماء التي يُعدّ الدارس منها ولا يعدّدها، تشير وقوعات التسمية، أن بعضها حمل اسماً عاماً، لا تنطبق المعايير السابقة عليها. وهي توصف بالعمومية – إلى حدّ ما - ، من شواهدها كتاب السكاكي « مفتاح العلوم»، وكتاب « التفاحة» لأبي عمر الزاهد، المعروف بغلام ثعلب وسواهما. وهما لم يفصحا عن محتواهما من خلال عنوانهما؛ لانقطاع العنوان عن ذيل يفسره، كما هو حال في كتاب أبي جعفر النحاس « التفاحة في النحو»، الذي يعرف موضوعه المشار إليه في الذيل، وهو « النحو».

إنها أبرز المفاصل التي عرفت في باب التسمية، وجرى المؤلفون يمتحون من معينها ما لذّ لهم وطاب، ليطلقوه على ما صنّف كلّهم من كتاب. ولكن، كيف ينحت الاسم، على ضوء المعايير المذكورة.

أساليب صياغة الاسم

المدارسة الدقيقة، والمنهج التحليلي لأسماء كتب التراث العربي، تشير إلى أساليب عـدّة، روعيت في أثناء نحت الاسم، وصياغة مبناه. وهي تجلى على النحو اللاحق.

1- استعمال إحدى صيغ المشتقات

تحمل صيغة المشتق معنى معيناً، فاسم الفاعل يدل على صفة من قـام بالفعـل، واسـم المفعول يدل على صفة مَنْ وقع عليه الفعل. وكذلك تحمل المشتقات الأخـرى معـاني... . ينحت المؤلف اسماً مشتقاً، يعقبه مضمون الكتاب. وشواهد ذلك كثيرة، منها « الكامـل فـي اللغة والأدب» للمبرد، و« المقتضب» له أيضاً... . وقد يلي الاسم المشتق ما قام به المؤلف في مصنفه، منه « البسيط في شرح جمل الزجاجي» لابن أبي الربيع الاشبيلي.

2- استعمال المصدر

ويحاكي الآلية السابقة، مع شيء من التعديل، استبدال صيغة المشتق بالمصـدر. ويتبـع المصنف الخطوة السابقة. من أمثلته مصدر الشرح في الكتب:« شـرح المقدمـة الجزوليـة الكبير» لأبي علي الشلوبين، و« شرح شواهد المغني» للسيوطي... .

3- استعمال حجم الكتاب

وتخرج التسمية من معيار المضمون وعمل المصنّف، إلى مراعاة الحجم. وهي تسـمية مطّردة عند غير كاتب. وفي مراعاة تراتبيّة الحجم، يذكر « البسيط في الفروع» للإمام أبـي حامد الغزالي، ويليه حجماً « المبسوط في الفروع» لأبي جعفر الطوسي، واطّراداً مع الحجم، عرف « المطوّل شرح تلخيص المفتاح» لسعد الدين التفتازاني. وقد يتفاضـل المصـدران حجماً، فيحمل كل منهما صفة يفرقهما التفضيل. منه كتاب « الأطول شرح تلخيص المفتاح» لابن عربشاه الحنفي. وفيه إشارة إلى التفاضل بينه وكتاب المطوّل السابق الذكر.

4- استعمال عبارة مسجّعة

قد يعمد المؤلف إلى عبارة موسيقية يطلقها على كتابه. الفاصلة الأولى تركيب زخرفـي، تلاقيه الفاصلة الثانية التي تشير إلى المقصد المعقود له الكتاب. من ذلك « التبيان في شـرح الديوان» لأبي البقاء العكبري، و«تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون» لصـلاح الـدين الصفدي، و«الغيث المسجم في شرح لامية العجم» للمؤلف المذكور، و« سرح العيـون فـي شرح رسالة ابن زيدون» لابن نباته المصري...

5- استعمال العبارات المزخرفة المطوّلة

ويقترب من الأسلوب السابق، اعتماد الكتاب العبارة المزخرفة المسجعة. والفارق بين الاثنين أن الآلية المذكورة لا تشير مباشرة إلى نوع الكتاب، وفحواه بدقة وصراحة. من هؤلاء كتاب « زهر الآداب وثمر الألباب» لأبي إسحاق إبراهيم الحصري، وكتاب « نُور الطّرف ونَوْر الظرف» له أيضاً، وكتاب « خزانة الأدب وغاية الأرب» لأبي بكر بن حجة الحموي.

الملاحظ أن التسمية بالعبارة الطويلة، سادت في العصور العباسيّة المتأخرة ولعلّ الأمر يعود إلى تفرّغ الكتاب إلى التفنن في العناوين وتزويقها، بعيداً عن ظلال الحياة القائمة على الحروب والانقسامات الداخلية، والهجمات الخارجية التي أخذت تنهش جسم الدولة العربية، وتنال منه كل منال من التفرقة، والتحول من الدولة الواحدة إلى الإمارات المتناحرة. على رأس العناوين المطوّلة، التي تخرج إلى حدّ الفوازير والألغاز، كتاب ابن خلدون الموسوم بـ« كتاب العِبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومَنْ عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر».

خرجة

تخرج مدارسه العلاقة بين اسم الكتاب ومسمّاه بمحصلة، لا يستغنى عنها الباحث، ومن يروم في كتب التراث خاصةً دارساً ومفتشاً. تتمثل بجملة فوائد، تذكر على شكل توصيات وملاحظات، تومئ إليها المفاصل اللاحقة.

1- بعض الكتب تتساوى في الفحوى وتختلف في الاسم

الاسم في فقه ظهوره، سِمة يميّز بها مسمى عن الآخر. وفي تسمية الكتاب كذلك. وتوفيراً لجهد الباحث، تقول المباحثة بترادف محتوى كتب عديدة، مع اختلافها في الاسم. من ذلك كتاب « الكناية والتعريض» للثعالبي، وكتاب « المنتخب من كنايات الأدباء وإرشادات البلغاء» لأبي العباس أحمد الجرجاني. وهي في حقيقتها تقصد إلى الترفع عن ذكر الفاحش والخبيث والعدول إلى اللفظ اللائق الحسن. ورد في مقدمة المنتخب: « ...فمن فوائده التحرز عن ذكر الفواحش السخيفة بالكنايات اللطيفة، وإبدال ما يفحش ذكره في الأسماع، بما لا تنبو عنه الطباع»[1]. وفي المضمار نفسه جرى الثعالبي، مفصحاً عن فحوى كتابه:« ...ثم إنّ هذا الكتاب...كبير الغنم في الكنايات عما يستهجن ذكره، ويستقبح نثره، أو يستحيا من تسميته، أو

(1) المنتخب من كنايات الأدباء:4.

يتطير منه، أو يُترفع ويتصون عنه، بألفاظ مقبولة تؤدي إلى المعنى، وتفصح عن المغزى، وتُحسّن القبيح، وتلطّف الكثيف...»[1].

وأحياناً يبتعد الاسمان أكثر، ويتساويان بالمضمون، على نحو كتاب الجاحظ:« المحاسن والأضداد». وكتاب الثعالبي:« تحسين القبيح وتقبيح الحسن»، وسواهما.

2- تساوي الأسماء واختلاف المحتوى

وهي قضية ظاهرة في حياة الناس، تتشابه الأسماء، وتختلف المسميات. أشار الفرزدق إليه بقوله:[من الطويل]

فقد تلتقي الأسماءُ في النـاسِ والكُنَى   كثيراً ولكِنْ فُرّقُوا في الخلائقِ[2]

وأمثلتها ثرّة، منها:« إصلاح المنطق» لابن السكيت اللغوي، و« إصلاح المنطق» لأبي حنيفة الدينوري، وكتاب «الأشباه والنظائر في الفروع» لابن نجيم المصري الحنفي، و«الأشباه والنظائر في الفروع» لابن الوكيل الشافعي. وفي حقل النحو، اشتهر اسم كتاب «الإيضاح»، ولم يذكر الواحد عن الآخر إلا ما ورد في ذيل التسمية، مثال: «الإيضاح في علل النحو» للزجاجي، و«الإيضاح» لأبي علي الفارسي، و«الإيضاح» للقزويني... .

3- عدم أخذ الاسم على ظاهره:

في أحايين كثيرة، تخدع الأسماء التي تشير إلى موضوع، وهي تبطن غيره. حالها في ذلك حال أسماء الأحياء، وسراب الصحراء. فليس كل مَنْ تسمى جميلا هو جميل، وليس كل ما يلمع في الصحراء ماء.

في مكتبة التراث كتب خضعت للظاهرة نفسها. فكتاب « الجيم» لأبي عمرو الشيباني، يخيّل للدارس أنه بدأ بحرف الجيم، كما هو حال كتاب العين للخليل بن أحمد. ولكن الواقع يشير إلى غير ذلك.« قال الشيخ ابن مكتوم: سئل بعضهم لِمَ سُمّيَ كتاب الجيم؟ فقال: لأنّ أوّله حرف الجيم، كما سُمّي كتاب العين؛ لأنّ أوله حرف العين. قال: فاستحسنا ذلك، ثم وقفنا على نسخة من الجيم، فلم نجده مبدوءاً بالجيم»[3].

وفي الحقل نفسه، يذكر « كتاب ليس» لابن خالويه، الذي يومئ للوهلة الأولى بأنه كتاب في الفعل الناقص «ليس»، ولكن التبصر في محتواه، يشير إلى أن موضوعه «ليس في اللغة

(1) الكناية والتعريض:4.
(2) ديوان الفرزدق: 40/2.
(3) بغية الوعاة: 440/2.

كذا إلا كذا»[1]. وقد يخدع الاسم، من ناحية تطور دلالة ألفاظ الاسم. في الأصل كانت تــدل على معنى، ثم استعملت في آخر. يمثل على ذلك كتاب « مجاز القرآن» لأبي عبيدة معمــر بن المثنى. والمجاز المقصود فيه لم يكن قسيماً للحقيقة، كما هو في العرف البلاغي، ولكن « من المحتمل من مجاز ما اختصر و فيه مضمر...أو ما حذف وفيه مضــمر،كقوله تعــالى: وَسَلِ القرية...فهذا محذوف فيه ضمير مجازه: وسل أهل القرية...»[2].

يجب عدم أخذ اسم الكتاب على الظاهر؛ لأنه لا يفضي إلى حقيقة الســرائر. والعلــة أن المظاهر - حيناً – تخدع، ولا توصل إلى ما يُطمأن إليه وينفع. روي عن الشــعبي قــال: شهدت شريحاً وقد جاءته امرأة تخاصم رجلاً، فأرسلت عينيها فبكت، فقلت يا أبا أميّــة، مــا أظنّ هذه البائسة إلا مظلومة. فقال يا شعبي: إنّ اخوة يوسف جاءوا أباهُم عشــاء يبكــون- سورة يوسف، الآية 16[3].

4ـ التداول غير الأصل

يوضع الكتاب باسم اصلي يطلق عليه، ثم يتداوله الناس باسم آخر مشتق مــن ظــاهره. فكتاب « الألفية» لابن مالك أصل اسمه « الخلاصة». وهي منظومة من مزدوج الرجز، في نحو ألف بيت، أودع فيها خلاصة ما في كتابه « الكافية الشافية»، ولكــن عرفــت باســم « الألفية» نظراً لعدد أبياتها، وغاب عن تداول الباحثين اسم « الخلاصة». قال محقّق كتاب ابن عقيل:«...كتابه «الخلاصة» الذي اشتهر بين الناس باسم الألفية...»[4].

ويشيع الاسم تارة أخرى، بموضوعه منسوباً إلى صاحبه. فقد عرف كتاب« أخبار الرسل والملوك» للطبري باسم « تاريخ الطبري». وكتاب « الكامل في التاريخ» لابن الأثير باسم« تاريخ ابن الأثير».

ويأخذ التحوّل صوراً أخرى، بعيداً عن الأصل. فكتاب ياقوت الحموي يســمى« إرشــاد الأريب في معرفة الأديب»، طبع وعرف « بمعجم الأدباء». وفي كشف الظنون يســمى:« إرشاد الألبّاء في معرفة الأدباء»[5].

5ـ سمّي باسم وطبع بآخر

(1) المزهر:3/2.
(2) مجاز القرآن: 8/1.
(3) كتاب الأذكياء:75.
(4) شرح ابن عقيل: 5/1.
(5) كشف الظنون:64/1.

ويعرف التحوّل أنماطاً أخرى، لا تصب بالخانة السابقة. يقع الأمر في إطلاق الكاتب اسماً معيناً على كتابه، ثم طبعه بآخر معدّل عن الأصل. وهو شيء يستدعي الغرابة، ويوقع الباحث في وَهْم أن للمصنِّف كتابين مختلفين، الأول المطبوع، والثاني المذكور في ترجمة المؤلف. ولعلّ الأمثلة تكشف نور الحقيقة. أشار الزمخشري إلى كتابه المعروف « بالمفصّل في علم العربيّة»، بقوله:« فأنشأت هذا الكتاب المترجم بكتاب المفصّل في صنعة الإعراب».[1] كيف حرف الاسم؟ ومثله كتاب القلقشندي المعروف بـِ« صبح الأعشى في صناعة الإنشاء»، الذي قال عن اسمه صاحبه:«...وسميته صبح الأعشى في كتابة الانشا»[2].

6- الدلالة في الاسم متحولة

اسم الكتاب، أو بعض مفرداته تراعي التطور الدلالي للمفردة. فقد تحمل معنى مادياً أصلياً، ثم يفهم القرّاء والباحثون المعنى الأخير الشائع. من ذلك لفظة « أدب»، التي تدل اليوم على معنى التعبير الجميل من المنظوم والمنثور. ترادف في الإنكليزية(literature). وفي عناوين بعض المصادر، تعني مجموعة التقنيات والمهارات التي تخصّ علماً من العلوم، على نحو كتاب ابن قتيبة:« أدب الكاتب». وفيه ما يحتاجه الكاتب ليؤدي عمله، يعزّز الدعوى ما أثبته ابن قتيبة في مقدمته، قال:«... فعملت لمغفل التأديب كتباً خفافا في المعرفة، وفي تقويم اللسان واليد، يشتمل كلّ كتاب منها على فنّ...»[3]. ومثله في التأديب، ما يحتاجه الأستاذ في مهنته، الذي أنشأه العالم بدر الدين بن جماعة، وأسماه:« تذكرة السامع والمتكلّم في أدب العالم والمتعلّم».

نخلص بعدها إلى القول إن لعنوان الكتاب أهمية كبيرة، يجب على المؤلفين، والعلماء المنشئين مراعتها بدقة. فللإسم من جهة شأو عظيم، يعكس قدر صاحبه، وجودة فهمه، وما وعاه من العلوم. والاسم ينبغي أن يكون مرآة لمضمون الكتاب، والسبيل إليه. وقد لخّص أحد الكتّاب مقداره بقوله: «وها أنا أبتدئ الكتاب المذكور بذكر شيء من فوائده، ونبذ من مقاصده ليكون عنواناً ينبئ عما في ضمنه، ورائداً لمن رام أن يطلع قبل تصفحه على حسنه». وتابع في مقام آخر القول بشأن العنوان:« وهذه مقدمة كافيه وبلغة شافية في الاستدلال من عنوان هذا الكتاب على ما فيه، والإطلاع من فاتحته على مطاويه»[4].

(1) المفصل:5.
(2) صبح الأعشى: 1/ 10.
(3) أدب الكاتب:8.
(1) المنتخب من كنايات الأدباء:4و 7.

والاسم من جهة ثانية يؤدي دور الإعلان، الذي يبعث الناس على قراءته. فبمقدار إجادته، وجعله محبباً للنفوس، تسعى إليه، بغية الإطلاع عليه. أما الاسم الغامض، والباعث على الكآبة، فمصيره الهجر، والزهد فيه.

دعوى ينبغي الالتفات إليها من الدارسين، الذين يرومون الخوض في لجج المكتبة العربية، لما تقدمه من توفير في الجهد والوقت. وهي – بذلك – دعوى مزدوجة تخصّ الدارسين الباحثين والمؤلفين على السواء، مهما اختلفت اختصاصاتهم، واختلفت مشاربهم؛ لأن المرجع مرجع، والاسم اسم. على عالمِنا أن يكون أديباً، وعلى أديبنا أن يكون عالما، في زمن ثورة المعلومات وسرعة التحولات، وإلا فقد بريقه، وتراجع قدره. ما اجلّ قول ابن قتيبة ناصحاً ومعلماً: «مَنْ أراد أن يكون عالماً فليطلب فنّا واحدا، ومن أراد أن يكون أديباً فليتسع في العلوم»[1].

(2) الغيث المسجم:11/1.

المصادر والمراجع

1ــ ابن رشيق القيرواني. العمدة في محاسن الشعر وآدابه، حققه وفصّله... محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط5 ، 1401هــ - 1981م.

2ــ ابن عبد ربه: كتاب العِقد الفريد، شرحه وضبطه...أحمد أمين وآخران، دار الكتــاب العربــي، بيروت، 1403هــ - 1983م.

3ــ ابن قتيبة: أدب الكاتب، حقّقه وضبط غريبه... محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر، ط4، 1382هــ - 1963م.

4ــ أبو البركات عبد الرحمن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، لا.ط، لا. تا.

5ــ أبو الطيب اللغوي: مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبــراهيم، دار نهضـــة مصـــر، الفجالة – القاهرة، 1394هــ - 1974م.

6ــ أبو العباس أحمد الجرجاني: المنتخب من كنايات الأدباء وإرشادات البلغاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هــ - 1984م .

7ــ أبو الفرج بن الجوزي: كتاب الأذكياء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هــ -1995م.

8ــ أبو عبيدة معمر بن المثنى: مجاز القرآن، عارضه بأصوله...د. محمد فؤاد سزكين، مؤسســة الرسالة، بيروت، ط2 ، 1401هــ - 1981م.

9ــ أحمد بن فارس: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، حقّقه وقــدّم لــه مصـــطفى الشويمي، مؤسسة أ. بدران، بيروت، 1383هــ - 1964م.

10ــ الآمدي: الموازنة، حقّق أصوله وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبــد الحميــد، دار البـــاز للطباعة والنشر، مكّة المكرّمة، لا. ط، لا. تا.

11ــ الثعالبي: الكناية والتعريض، دراسة وشرح وتحقيق د. عائشة حسين فريد، دار قباء للطباعـــة والنشر، القاهرة، 1998.

12ــ **الجاحظ:** الحيوان، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هاورن، شركة مكتبة ومطبعـــة مصـــطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط2، 1965.

13ــ حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، بيــروت، 1402هـــــ - 1982م.

14ــ الحصري: جمع الجواهر في الملح والنوادر، حقّقه وضبطه... علــي محمــد البجــاوي، دار الجيل، بيروت، ط2، 1407هــ - 1987م.

15ــ **الخطيب القزويني**: الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتحقيق د. محمد عبد المــنعم خفــاجي، دار الجيل، بيروت، ط3، لا. تا.

16ــ **الخليل بن أحمد**: كتاب العين، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، منشــورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1408هــ - 1988م.

17ــ **الزمخشري**: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، دار المعرفة، بيروت، لا. تا.

18ــ **الزمخشري**: المفصّل في علم العربيّة، شرح أبياته السيد محمد بــدر الــدين النعســاني، دار الجيل، بيروت، لا. تا.

19ــ **الســيوطي** المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضــبطه...محمد أحمــد جــاد المــولى وآخران، دار الجيل، بيروت، لا. ط.، لا. تا.

20ــ **السيوطي**: الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق عبد الإله نبهان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، لا. ط، لا. تا.

21ــ **السيوطي**: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبــو الفضــل إبــراهيم، دار الفكر، بيروت، ط2 ، 1399هــ - 1979م.

22ــ **السيوطي**: كتاب الاقتراح، دار المعارف، حلب – سوريا، لا. ط، جمادى الآخرة 1359هــ.

23ــ **القلقشندي**: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، نسخة مصورة عن الطبعة الأميريّــة...، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصريّة العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، لا. ط.، لا. تا.

24ــ **المبرد**: الكامل في اللغة والأدب، مؤسسة المعارف، بيروت، لا.ط، لا.تا

25ــ **المقرّي**: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب..، حقّقه د. إحســان عبــاس، دار صــادر، بيروت، 1388هــ - 1968م.

/ /

الدرس الصرفي العربي
(طبيعته وإشكالاته)

د.محمد سعيد صالح ربيع الغامدي(*)

ملخص البحث:

تعنى هذه الدراسة أساساً بمحاولة عرض صورة علم الصرف العربي العامة، والوقـوف على أهم إشكالاته. وفي سبيل تحقيق هذه الغاية تقوم الورقة بتتبُّع جذور علم الصرف الأولى ومراحل تطوره، ومن ثم تحاول رسم ملامح النظرية التي استند إليها النموذج الصرفي كما ظهر في مصنفات الصرف المبكرة، وما حصل له بعد ذلك من تحولات ظهرت تجلياتها في المصنفات المتأخرة، وتقف الورقة بصورة تفصيلية على فروق واضـحة بـين صـورتين متمايزتين اتخذهما العلم عند المتقدمين والمتأخرين، وتظهر مدى التباس الصورتين وعـدم اتضاح الفرق بينهما في البحوث و الدراسات المعاصرة.

المقدمة:

إذا كان علم الصرف من أدقِّ العلوم وأغمضها وأعسرها، كما هو مشهورٌ وشَهِدَ به أكثرُ المتقدمين والمتأخرين، فإنَّ صورة هذا العلم كما كانت عليه، وطبيعته كما قامت في أذهـان دارسيه الأوائل، وكذلك نظريته التي أُقيم عليها تحليلُ البنية، قد كانت في أذهـان البـاحثين المعاصرين فيما أعتقد أشد غموضاً ودقة. إذ لم أحد ــ فيما اطلعت عليه ــ مَنْ أبانَ بوضوحٍ طبيعةَ الدرس الصرفي العربي، أو حاول إبراز أهم إشكالاته الجوهرية، ومع أن هناك كتابين

(*) أستاذ مشارك بقسم اللغة العربية كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة الملك عبد العزيز بجدة.

حاولا تلمُّسَ ملامح النظرية الصرفية، ويعدّان أهم الدراسات السابقة في مجال هذه الدراسة، هما كتابا محمد عبد الدايم «نظرية الصرف العربي: دراسة في المفهوم والمنهج»، و«النظرية اللغوية في التراث العربي»، فإنهما مع ذلك لا يلامسان السؤال الرئيس الذي قامت على الإجابة عنه هذه الدراسة، وإن كانا قد تقاطعا معه في جوانب معينة كما سيتضح في سياق العرض.

ونظراً لإهمال الدراسات الحديثة هذا الجانب ــ على أهميته ــ تصدَّت هذه الدراسة لبحثه، وذلك ببيان الصورة العامة التي كان عليها النموذج الصرفي العربي، وما عرض له بالتدريج من تحولات، وما واجه التحليل بمقتضاه من إشكالات، ومما لاشك فيه أن وضوح الفكرة الرئيسة التي انبنى عليها النموذج الصرفي، وحددت الإطار الذي حكمه، وكذلك الوعي بالمراحل والتطورات المختلفة التي مر بها، مطلب علمي ملح ومهم في ذاته، فضلاً عن أنه الطريق إلى تطوير العلم وتيسير تعليمه.

عُنيت هذه الدراسة بصورة رئيسة بإظهار أهم الأمور التي رسمت ملامح الدرس الصرفي العربي وشكَّلت أساليب تحليل البنية فيه. فبدأت تمهيداً لذلك برسم صورة إجمالية موجزة لمسيرة استقلال علم الصرف عن علوم اللسان العربي بعامة، وعن الدرس النحوي الذي كان الصرف جزءاً منه بخاصة، ومن ثم تهيّأ للتشكُّل ولأن يصبح حقلاً معرفيّاً خاصّاً له نموذجه المستقل. ثم اتجهت الدراسة إلى إيضاح أهم مفاهيم الحقل الصرفي في محورين، أحدهما: أوجه العلاقة بين الصرف والتصريف والاشتقاق، والآخر: مفهوم الحرف والحركة (أي: التصور الفونيمي) عند علماء العربية؛ إذ الحرف والحركة هما المكوِّن الرئيس لبنية الكلمات. أما النظرية الصرفية فقد خصصناها في هذه الدراسة بمساحة نرجو أن تكون قد أوفت بإبراز معالمها، وبإيضاح ما حفل به الحقل الصرفي من تحولات، وما واجه التحليل فيه من إشكالات. وقد عرضنا بعد ذلك التبويب الصرفي وما انطوى عليه خلال الحقب المتعاقبة. ثم ختمنا الورقة بحديث عن الصورة القائمة في أذهان الدارسين المعاصرين عن الدرس الصرفي العربي، وهي الصورة التي نرجو أن تكون هذه الدراسة قد لفتت الأنظار إلى ما أحاط بها من غموض والتباس.

1 ـ من علوم اللسان إلى النحو والصرف:

كانت الفلسفة قديماً تتضمن في داخلها جميعَ العلوم، ولذا سميت كما هو مشهور بـ «أم العلوم». وبقيت كذلك إلى أن بدت ملامح كل علم تتضح، فيستقل شيئاً فشيئاً بنفسه. والعلم الواحد يبدأ واسعاً كبير الامتداد، ثم تتضح فيما بعد ملامح علوم فرعية عنه لا تلبث أن تتبلور فتصير علوماً مستقلة بنفسها، هذه هي إحدى البديهيات في نشأة العلوم والحقول المعرفية

المختلفة كافة وتطورها واكتمالها، ولا يمكن تصور ولادة علم ما مكتملاً أو مستقل الملامح[1].

حين يحصل علمٌ ما من العلوم على كامل استقلاله، وتستقر حدوده الفاصلة له عن العلوم المجاورة، تتعين صورته بوصفه حقلاً معرفيّاً معيناً لا يتداخل مع الحقول الأخرى. وتتحدد له عندئذٍ ملامحُ ما يسميه بعض باحثي فلسفة العلوم ونظرية المعرفة بـ «النموذج الإرشادي Paradigm»[2].

ينشأ النموذج الإرشادي في كل حقل معرفي عادةً أولَ الأمر من ملحوظات متفرقة تجتمع شيئاً فشيئاً، ثم تتعاقب بعد ذلك أجيال من المشتغلين في الحقل المعرفي نفسه على صقله وتهذيبه وسد الثغرات فيه؛ ليواجه ما يراد له في ذلك الحقل أن يواجهه، وليكون في نهاية المطاف أداة تحليل تعمل بكفاءة في داخل الحقل[3]. ولا يعيب النماذج الإرشادية أن يوجه إليها النقد، أو أن تُكشف فيها بعض الثغرات والفجوات، كما قد يُظَنُّ؛ لأنه لا يوجد نموذج إرشادي بلا ثغرات أو فجوات، والمعوَّل عليه إنما هو قدرة النموذج على مواجهة مشكلات الحقل المعرفي الرئيسة الجوهرية لا غير. ولا يتعارض تكوُّن النموذج الإرشادي المستقل الخاص بحقل معرفي مخصوص مع النموذج الآخر الأعم الذي قد يلقي أحياناً بظلاله على كافة الحقول المعرفية السائدة في عصر من العصور، ولاسيما المتجاورة منها أو التي تنتمي إلى أصل واحد، هو أشبه بالأفق المعرفي، أو «الإبستيم epysteme»، حسب تسمية منظِّر تأريخ الأفكار ونظرية العرفة ميشال فوكو، بحيث تسود بعض التصورات الذهنية المخصوصة فتصبغ بصبغتها مناهج التحليل والدرس في غير حقل من الحقول المعرفية المختلفة[4]. وحينئذٍ لا يمكن فصل كثير من التصورات عن بعضها، إلى أن يحصل في

(1) تصوِّر حكايات نشأة النحو أن النحو قد اكتمل تصوره في أذهان الناس، كأبي الأسود الدؤلي أو علي بن أبي طالب رضي الله عنه أو يزيد بن معاوية، واتضحت مباحثه وطرقه وغاياته ومصطلحاته قبل أن يولد، وهذا مناف لمنطق الأشياء، انظر الغامدي، محمد ربيع : حكايات نشأة النحو (منشور في مجلة علوم اللغة، مج 9 ، ع 2، 2006م) (ص 109 ــ 133).

(2) بنية الثورات العلمية، توماس كون، ص 40 وما بعدها، وكذلك مقدمة المترجم ص 11، وانظر في فكرة النموذج الإرشادي «البارادايم» الكُونية أيضاً: مدخل إلى علم اجتماع العلوم ، ميشال دوبوا، الفصلين الثاني والرابع).

(3) انظر: بنية الثورات العلمية، توماس كون: (الفصلين الثاني والرابع).

(4) أقام ميشيل فوكو كتابه (الكلمات والأشياء) على تلمس الإبستيمات السائدة للثقافة الغربية في مراحل وعصور متعاقبة. وتوصل إلى تسمية ثلاثة عناصر صبغ كل واحد منها الحقول المعرفية الإنسانية والاجتماعية في عصر ما بطابعه. انظر: الكلمات والأشياء، ميشيل فوكو، وقياساً على هذا المنهج توصل الجابري في كتابه (العقل العربي) إلى تسمية ثلاثة عناصر ساد كل واحد منها في حقول العلوم العربية خلال عصورها المتعاقبة (هي البيان والبرهان والعرفان). انظر: نقد العقل العربي، محمد عابد الجابري.

عصر أو عصور تالية ما يسمى بـ «القطيعة المعرفية»، حين يحل أفق معرفي «إبستيم» جديد محل القديم السائد(1).

لم يكن غريباً إذن في ضوء ما تقدم أنْ تكون أولى الملاحظات العلمية في الظاهرة اللغوية عند العرب قد جاءت شاملة جميع علوم العربية (علوم اللسان العربي) تركيباً، وبنيةً، ولغةً (أي: مفردات) ودلالةً، وبلاغةً، وموازنةً، بين نماذج فصيحة من القول شعراً ونثراً وروايةً للغريب، وتفسيراً لآيات القرآن الكريم... غلخ، دون حدود فاصلة تميز تمييزاً واضحاً كلَّ حقلٍ لغوي عن غيره، ثم انفرد عن هذه الملاحظات المختلطة علومٌ واضحةُ الاستقلال باختصاصها ببعض هذا الذي تقدم دون بعضه الآخر. ومن بين أهم العلوم التي انفصلت فحازت استقلالاً عنها «علم النحو»(2).

حين استقل علم النحو كان يعني أولَ الأمر النحوَ والصرفَ معاً، إذ نشأ النحو العربي وظهرت مصنفاته الأولى متضمنةً المباحث الصرفية في داخلها، ثم انفصل العلمان فيما بعد فاستقل الصرف بأبوابه المعروفة في وقت لاحق، كما هو معلوم، وهذا من طبيعة الأشياء كما تقدم ذكره في وجوب أنْ تضم التأملات الأولى في الظاهرة اللغوية بالضرورة ملحوظاتٍ صوتيةً وصرفيةً وتركيبيةً ممتزجةً غيرَ منفصلة، وأنْ يتأخر انفصالُ هذه التأملات في علوم مستقلة واضحة الملامح إلى مرحلة تالية. ويبين أولُ كتاب ظهر في النحو العربيٍ هذا التمازجَ بين مباحث النحو والصرف، وهو كتاب سيبويه. بل لقد ضم كتاب سيبويه أيضاً ــ إلى ذلك ــ ملحوظاتٍ انتمت فيما بعد إلى علم مستقل آخر هو «علم الأصوات»، وملحوظات أخرى انتمت إلى «علم البلاغة»، وهكذا، وقد بقي مفهوم «النحو» شاملاً في أذهان علماء العربية ودارسيها النحوَ والصرفَ معاً وبعضَ أجزاء من العلوم الأخرى، حتى بعد استقلال هذه العلوم الفرعية وانفصالها عنه، ولهذا ضمَّ ابنُ جني في تعريف النحو مباحثَ تنتمي إلى علم الصرف الذي كانت ملامحه قد اتضحت في عصره وصنف فيه ابن جني نفسه كتباً، قال في تعريف النحو: إنه «انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره، كالتثنية والجمع والتحقير والتكسير والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك؛ ليلحق من ليس من أهل

(1) ينظر: مدخل إلى التنوير الأوربي، هاشم صالح، ص...، وكذلك مقالته: «حول مفهوم القطيعة الإبستمولوجية»، المنشورة في مجلة نزوى ع 5، يناير 1996م.

(2) يمكن أن نذكر هنا ولادة علوم كثيرة، ثم استقلالها وتفرعها واستقلال الفروع واحداً واحداً منها، كالتفسير وعلوم القرآن الأخرى، والفقه وأصوله، وعلم الكلام، والمنطق... الخ. لقد أسهمت حركة التدوين الكبرى في هذه الولادات المتعددة ابتداءً ثم النضج والاستقلال فيما بعد، كما أسهمت في وضع بعض العلوم في إطار معين كما سيتضح لاحقاً، غير أن حركة التدوين نفسها مع ذلك أسهمت في نقل صور الولادة الأولى مشوهة، كنقل نشأة النحو، وكذلك الصرف والعروض والكتابة ونحو ذلك ببعض المرويات والحكايات.

العربية بأهلها في الفصاحة»[1]. وكذلك عرَّفه بعد عصر ابن جني أبو حيان بأنه: «معرفة الأحكام التي للكلم العربية من جهة إفرادها ومن جهة تركيبها»[2]. وكذا قرر الرضي أن «التصريف جزء من أجزاء النحو بلا خلاف من أهل الصناعة»[3]. وما زال مفهوم النحو إلى اليوم مرتبطاً في بعض المقامات بـ «قواعد اللغة العربية» التي تشمل النحو والصرف معاً.

أوحى تبويب سيبويه بإمكان عزل بعض الأبواب الخاصة ببحث البنية. فأخذ المازني من كتاب سيبويه هذه الأبواب وعرضها وحدها في كتابه (التصريف) وهو أول الكتب التي أفردت لأبواب الصرف مؤلفاً خاصّاً بها[4]. وقد تفاوت الدارسون تفاوتاً بيِّناً في تقدير كتاب المازني. إذ تجد من جهةٍ أن الكتاب قد حظي بتقدير القدماء، فشُرِحَ شروحاً متعددة، من أبرزها منصف ابن جني الشهير، وكذا نوَّه بعض المعاصرين بقيمته العلمية[5]. كما عرض بعضُهم أثرَه في طبيعة الدرس عند الخالفين[6]. ونجده من جهةٍ أخرى بعضَ الدارسين المعاصرين يقلل من قيمة الكتاب العلمية، ويقرر أنه مستلٌّ من كتاب سيبويه لا غير، بل إنه لم يصل إلى حد استيعاب أبواب الصرف ومسائله كما استوعب ذلك سيبويه[7]. غير أن للكتاب في حقيقة الأمر أثراً رئيساً بالغ الأهمية في سياق تطور العلوم اللغوية، بقطع النظر عما بلغه فيه المازني من قدر الاختلاف عن السابقين والإضافة إلى جهودهم، أو التطابق معهم وعدم إضافة جديدة، هو أنه الكتاب الذي أعلن أحقية هذا العلم بالتميز والاستقلال في المنهج وفي نوع القضايا، وفتح الباب للتأليف فيه منفرداً عن قرينه (النحو)، ومن ثم أدى ذلك إلى تطوُّرِ الدرس الصرفي العربي من جهتي المنهج وحدود القضايا التي تدخل فيه أو تخرج

---

(1) الخصائص: ابن جني، 1 / 34.

(2) البحر المحيط: أبو حيان، 1 /5.

(3) شرح الشافية: الرضي الإستراباذي، 1/ 6.

(4) يذهب بعض الباحثين إلى أن علم الصرف لم يستقل بنفسه تحت هذا الاسم (أي: التصريف) في هذه المرحلة التي عُزلت فيها مباحثه على يد المازني، بل بقي جزءاً من النحو، ولم يستقل إلا في وقت متأخر كما سيأتي، انظر ما يأتي في هذه الدراسة فقرة (بين التصريف والصرف والاشتقاق).

(5) قال إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين في مقدمتهما على المنصف: إنَّ كتاب المازني (من علم التصريف ككتاب سيبويه من علم النحو في أن كلاً منهما أصل في علمه، هذا في النحو وذاك في التصريف. وقد مضى على وضع هذا الكتاب للآن نحو أحد عشر قرناً ونصف قرن، فما أعظم تأثيره في اللغة وفي آلها في هذا الزمن الطويل). المنصف 3 / 316.

(6) انظر مثلاً: أثر المازني فيمن جاء بعده: سامي عوض وصفوان سلوم، (منشورات في مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، مج 27، ع 2، 2005م).

(7) المغني في تصريف الأفعال: محمد عبد الخالق عضيمة، ص 12.

منه، والوصولِ في نهاية المطاف إلى نظرية صرفية مستقلة ومختلفة إلى حد ما عن النظرية النحوية.

وقيمة الكتاب بالمعنى المتحدث عنه هنا هي القيمة الرمزية التي جعلت النموذج الإرشادي التراثي المتبع في الحقل الصرفي يبدأ نشأته الأولى مع كتاب المازني، ثم يتطور جيلاً بعد جيل، حتى اكتمل من حيث المصطلح والمنهج والأبواب وأدوات التحليل، وَفْقَ نظرية خاصة لا يشاركه فيها نموذج إرشادي آخر.

على أن النموذج الإرشادي الصرفي قد مرَّ بمراحل مختلفة قبل أن يستقر على صورة معينة، إذ اختلفت الصورة التي وصل إليها بعد أن تعاقبت أجيال على تطويره وسد الثغرات فيه عن صورته التي بدأ عليها في أول مراحل استقلال عن قرينه (النحو) وفق منظور يميزه بالكامل عنه. وهذا ليس أمراً خاصّاً بالصرف دون النحو؛ لأن النموذج النحوي ــ كما تنبهت إلى ذلك بعض الدراسات المعاصرة ــ قد كان في أول أمره تحليلاً للتراكيب العربية وتفسير نظامها الذهني، ثم تحول عند المتأخرين إلى صورة هي أقرب إلى تعليم الناس قواعد التركيب وقوانينه[1]. ولعل هذه الصورة التي انتهت إليها النحو هي التي حالة في كثير من المقامات دون فهم النموذج النحوي وأعاقت القدرة على تعيين الأسس النظرية التي انبنى عليها ابتداءً علم النحو[2]. ويبدو أن هذا الأمر قد غاب عن أذهان كثير من الدارسين المحدثين، فلم يفرقوا بين ما بدأت به النماذج الإرشادية وما انتهت إليه.وسنرى على مدى الفقرات القادمة كيف ابتدأ علم الصرف على أيدي الأوائل وفق نظرية معينة اقتضت أن يعنى بقضايا محددة بمنهج محدد، وكيف أخذت مباحثه فيما بعد تتسع، فيصل العلم برمته على أيدي المتأخرين إلى صورة معينة، ربما أسهمت في غموض الركيزة الأساسية التي قام عليها العلم في أول أمره.

2 ـ بين التصريف والصرف والاشتقاق:

العربية كما هو معلوم لغةٌ اشتقاقية تبقى فيها صوامت الكلمة مهما زيد عليها من صوائت دالَّةً على معنى عام واحد. جذبت هذه الظاهرة أنظار المشتغلين بعلوم اللسان، وجعلتهم يطيلون النظر في صيغ متعددة لها معان تنتمي مع تعددها جميعاً إلى جذر واحد، والمعاني الفرعية التي تدل عليها كلُّ صيغة، فاقتضى ذلك بالضرورة أن ينشأ ما يمكن تسميته «علم

(1) انظر: مكانة اللغة العربية في الدراسات المعاصرة، حمزة قبلان المزيني، (منشورات في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني)، ع 53، السنة 21، (1417 ــ 1418 هـ)، (ص 11 ــ 63).

(2) انظر : النظرية النحوية العربية المبكرة ، جوناثان أويتر، ص 13 ــ 17، عن مكانة اللغة العربية، حمزة قبلان المزيني، ص 28.

الاشتقاق»، لكنَّ معرفة الصلة بين الصيغ المختلفة، وكيفية رد الواحدة منها إلى الأخرى على وجه التعيين، اقتضى أن ينشأ ما يمكن تسميته «علم التصريف». ولعل المتبادر من ذلك أن علمي الاشتقاق والتصريف بهذا التحديد متمايزان، ولعل هذا هو ما جعل ابن جني يفرق بينهما حين قال في بيان أهمية علم التصريف: إنه «لا يوصَل إلى معرفة الاشتقاق إلا به»[1]. غير أن الحدود بين العلمين بقيت في أحيان كثيرة وفي مقامات متعددة متداخلة يصعب الفصل بينها كما سيأتي بعد قليل.

استعمل سيبويه وغيره مصطلح «التصريف» بمعنىٍ معين هو ما سمي فيما بعد اصطلاحيّاً بـ «القياس اللغوي»، وقد كان يسمى قديماً بـ «مسائل التمرين»، وهو أن تبني كلمة على وزن كلمة أخرى، كقولهم: ابنِ من ضَرَبَ على وزن جُلْجُل، فتقول: ضُرْبُب، وهكذا. قال سيبويه: «هذا باب ما بنت العرب من الأسماء والصفات والأفعال غير المعتلة والمعتلة، وما قيس من المعتل الذي لا يتكلمون به ولم يجئ في كلامهم إلا نظيره من غير بابه، وهو الذي يسميه النحويون: التصريف والفعل»[2]. وبالمعنى نفسه أورده ابن جني، حيث يقول: «التصريف إنما هو أن تجيء إلى الكلمة الواحدة فتصرفها على وجوه شتى، مثال ذلك أن تأتي إلى ضَرَبَ فتبني منه مثل جعفر، فتقول: ضَرْبَب»[3].

غير أن هذه التسمية لم تتمحض لمعنى البناء من كلمة على وزنٍ أخرى (أي: القياس اللغوي) فقط في كل سياق ترد فيه، بل استعملها العالم الواحد مرةً لهذا المدلول ومرةً لمدلول آخر بعيد عنه. إذ استعمل ابن جني كلمة «التصريف» في موضع آخر من المنصف للدلالة على «تنقل أحوال الكلمة وتعاور الزيادة إياها»[4]. والتصريف أيضاً عنده فيه معنى العمل وإحداث هذه الأحوال المتنقلة، فإن تصريف الكلمة معناه: أن «تتصرف فيها بزيادةٍ أو تحريف بضرب من ضروب التغيير، فذلك هو التصريف لها والتصرُّف فيها، مثال ذلك: ضرب، فهذا مثال الماضي، فإن أردت المضارع قلتَ: يضرب، وإن أردت اسم الفاعل قلت: ضارب، وإن أردتَ اسم المفعول قلت: مضروب...»[5].

ولا يعني ورود مصطلح «التصريف» بالمعنيين السابقين عند العالم الواحد أنهما ملتبسان، بل غلب كثيراً على التصريف معناه الحادث، وهو الدلالة على الأحوال المتنقلة للفظ من

(1)
(2) الكتاب: سيبويه، 2 / 315.
(3) المنصف: ابن جني 1 / 3 - 4.
(4) المنصف: ابن جني 1 / 32.
(5) التصريف الملوكي: ابن جني، انظر عبارة المتن في شرح الملوكي ص 18، 36.

صيغة إلى صيغة، أما التصريف بمعنى «مسائل التمرين»[1]. وهو المعنى الأقدم فقد بدأ في التضاؤل إلى أن أُهمل فيما بعد بالكامل، ثم أهملت هذه المسائل نفسها حتى اختفت في مصنفات الآخرين[2]. لكن الالتباس قد حصل في الحدود الفاصلة بين مفهومي «التصريف» بالمعنى الأول و«الاشتقاق» من جهة، ومن جهة أخرى في الحد الفاصل الذي انتقلت به التسمية بالكامل من «علمِ التصريف» إلى «علم الصرف» كما هو متداول اليوم، ومن ثم أصبح «التصريف» اسماً لهذا العلم بمعناه العملي، و«الصرف» اسماً له بمعناه العلمين كما يقرر ذلك أكثر المتأخرين[3]..

أما تسمية هذا العلم بالصرف بعد أن كان يسمى التصريف فيرى بعض الباحثين أن أول كتاب ظهر يحمل هذا العنوان هو كتاب عبد القاهر الجرجاني «المفتاح في الصرف»[4]. غير أن هذا المصطلح قد استعمله بمعنى التصريف ابنُ المؤدب، من علماء القرن الرابع، في مقدمة كتاب دقائق التصريف[5]، ولحظ ذلك أحد الدارسين فنبه على أن ابن المؤدب جمع التسميتين معاً ولم يُشر إلى فرق بينهما[6].

ويرى باحث آخر أن الفرق بين التسمية بـ «التصريف» والتسمية بـ «الصرف» هو فرق حاسم بين مرحلتين هما: مرحلة انضواء العلم تحت مظلة النحو ومرحلة الاستقلال عنه، قال: «أما مصطلح «الصرف» الذي استقر في الاستخدام المدرسي بعد ذلك هو اصطلاح متأخر نسبيّاً. فالسكاكي استخدم مصطلح الصرف في حديثه عن الأحكام الخاصة ببنية الكلمة، وبهذا المعنى ذكر طاشكبري زاده علم الصرف. ويلاحظ عند هؤلاء المؤلفين المتأخرين أن الصرف عندهم ليس جزءاً من النحو، بل هو قسيم النحو. وهكذا استقر مجال علم النحو

---

(1) لا يخفى أن في تسمية مسائل التمرين بالتصريف حملاً لها على المعنى اللغوي لكلمة «التصريف»؛ إذ كان قصدهم من هذه المسائل تصريف الكلمات للتدرب على تطبيق القواعد. وبهذا يغلب المعنى اللغوي لا الاصطلاحي على هذه التسمية.

(2) سيتبين فيما يأتي سبب عناية المتقدمين بمسائل التمرين، وإهمال المتأخرين لها. انظر مايلي من هذه الدراسة فقرة (التبويب الصرفي).

(3) انظر: التصريح: الأزهري 2/ 352، وشذا العرف: الحملاوي: ص 23.

(4) ترتيب الأبواب الصرفية: مهدي علي القرني، هذا وقد ظهر هذا الكتاب محققاً بعنوان (المفتاح في التصريف)، حققه محسن سالم العميري.

(5) هو قوله في المقدمة: (.... وعليه أعول في تأليف كتاب في الصرف)، ابن المؤدب: دقائق التصريف، ص 14.

(6) منهج الكوفيين في الصرف: مؤمن غنام 24/1.

عندهم باعتبار أنه دراسة الإعراب وبناء الجملة في مقابل الصرف الذي يتناول بنية الكلمة»[1].

ولعل الحكمة على أية حال في الانتقال من «التصريف» إلى «الصرف» تكمن في الميل إلى الانتقال من مدلول التصريف اللغوي الذي يعني العمل وتغيير الأبنية إلى مدلول الصرف الذي يشمل مع التغيير العلم بالقواعد، وذلك «حين اتسعت دائرة هذا العلم، ودخل فيه بعض المسائل والقواعد التي يبدو فيها التغيير أقل ظهوراً»[2].ولقد ألفى المعنى اللغوي الحرفي لكلا «التصريف» وهو إحداث التغيير، و«الصرف» وهو التغيير والعمل المغيَّر، بظلاله على صورة هذا العلم إلى أخر عهده. أو لنقل: إن الكلمتين معاً وصفتا بما فيهما من المعنى الحرفي طبيعةَ العلم، بخلاف قرينه «علم النحو» الذي لا يصف اسمُه طبيعتَه [3].لكن المعنى اللغوي الحرفي للصرف، وهو الذي استقرت التسمية عليه حديثاً، أشملُ للأمرين معاً دون معنى التصريف. ذلك أن التفعيل، كالتكسير مثلاً، يتضمن فعل الفاعل فقط، والفَعْل يحتمل فعل الفاعل والشيء المفعول؛ فالكسر يحتمل «عمل» الكاسر ويحتمل «الشيء» الذي أحدثه الكاسر. وقد كان علم الصرف أحدثه الكاسر. وقد كان علم الصرف حقّاً معنيّاً بما هو مغير قابل للتغيير، ولهذا لم يدخل فيه ما لا يتغير أو يقبل التغيير كالحروف والأسماء المبنية والأفعال الجامدة.

وأما امتزاج «الاشتقاق» بـ «التصريف» فيلحظ المتتبعُ لاستعمال المصطلحين عند كثير ممن عرضهما أنَّ الحدودَ بينهما تكاد تكون غامضة ملتبسة. ومَرَدُّ ذلك إلى تقارب المفهومين ودقة الحد الفاصل بينهما؛ إذ التصريف هو الإتيان بالصيغ المختلفة المشتقة من أصل واحد، فهو إذاً إحداث الاشتقاق، أو بعبارة الخليل بن أحمد: «التصريف: اشتقاق بعضٍ من بعض»[4]. وكذا سموا تصاريف الكلمة، وهي الصيغ المأخوذة من الضرب مثلاً كضارب ومضروب وضرب ونحو ذلك، بـ «المشتقات»، وسموا هذا النوع من الانتقال بـ «الاشتقاق الأصغر». ثم إن التصريف لا يدخل إلا فيما له صيغ متعددة هي الأصل وفروعه المشتقة معاً، ويمتنع فيما هو جامد لا يعرف له اشتقاق ما. ولهذا تجد في ألفاظ الحد لواحدٍ

(1) علم اللغة العربية: محمود فهمي حجازي، ص 64 ــ 65، وانظر أيضاً: الصرف والتصريف وتداخل المصطلح: خالد بسندي، (منشورات في مجلة جامعة الملك سعود، م 20، الآداب 2) ص 379.

(2) ترتيب الأبواب الصرفية: مهدي علي القرني، ص 8.

(3) ومع ذلك قالوا: إن النحو بمعنى القصد، والنحو فيه قصد إلى تقويم اللسان، وحكوا أيضاً في سبب تسمية النحو نحواً أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال لأبي الأسود بعد أن رسم له حدوداً : انح هذا النحو، فسمي النحو بهذا الاسم، وفي رواية أنه قال له: ما أحسن هذا النحو الذي نحوت، فمن ثم سمي نحواً. انظر : معرفة القراء الكبار: الذهبي 1/ 60.

(4) العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي ، 7 /109.

من المصطلحين مالم جعلته للآخر لصح، وذلك كقول ابن جني: إن الاشتقاق هو أن «تجيء إلى الضرب الذي هو المصدر، فتشتق منه الماضي فتقول: ضرب، ثم تشتق منه المضارع فتقول: يضرب، ثم تقول في اسم الفاعل: ضارب»[1]. وكذا قال ابن الزملكاني: «الاشتقاق هو أن تأتي بألفاظ يجمعها أصل واحد ويكون معناه مشتركاً كما أن حروفه مشتركة، فيزيد على معنى الأصل تغاير اللفظتين بوجهٍ، كضَرْب ويضرب واضْرب وضارب ومضروب وضرّاب ومِضراب ومَضْرِب» [2]. وقال العكبري في حد التصريف: «هو تغيير حروف الكلمة الأصول بزيادة أو نقصان أو إبدال للمعاني المطلوبة منها. وهذا يتعلق بحد الاشتقاق؛ وقد قال الرماني: الاشتقاق اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريفه الأصل، وهذا يحصل منه معنى الاشتقاق»[3].

وممن تناول مفهومي الاشتقاق والتصريف نصّاً محاولاً بيانَ الفرق بينهما لما بينهما من الاتصال والتداخل ابنُ عصفور في الممتع، إذ قال: «وأما التصريف فتغيير صيغة الكلمة إلى صيغة أخرى، نحو بنائك من ضَرَبَ على نحو جَعْفَر فتقول ضَرْبَب، ومثل قِمَطْر فتقول ضِرَبّ، ومثل دِرْهَم فتقول ضِرْبَب، ونحو تغيير التصغير والتكسير وأشباه ذلك مما تُصَرَّف فيه الكلمة على وجوهٍ كثيرة. وهو شبه الاشتقاق، إلا أن الفرق بينهما أن الاشتقاق مختص بما فعلت العرب من ذلك، والتصريف عام لما فعلته العرب ولما نحدثه نحن بالقياس. فكل اشتقاق تصريف، وليس كل تصريف اشتقاقاً»[4]. ويتضح من نص ابن عصفور أنه يخرج من الاشتقاق «التصريف» بمعناه القديم الذي هو «القياس اللغوي» ويبقي عليه بمعناه الحادث الذي هو انتقال الكلمة من صيغة إلى صيغة مشتركة معها في الاشتقاق. لكنه وقع في نهاية المطاف في المطابقة بين التصريف بهذا المعنى والاشتقاق.

ويبدو إجمالاً أن الحد الفاصل بين المفهومين عند الأوائل ــ وإن أوهمت العبارة أحياناً بخلافه ــ هو أن لفظ الاشتقاق يُعبر عنه عن أمرين معاً، أحدهما: الأصل الذي اشتق منه والفرع المشتق؛ مشتملين على الحروف الأصول بالترتيب نفسه، والآخر: المعنى المشترك الذي يدل على ذلك[5]. أما التصريف فيعني من جهة: الصيغَ المتعددة المختلفة المتصلة بعضها برابطة اشتقاقية، ومن جهة أخرى: إحداثَ هذه الصيغ. وقد عبَّرَ عن هذه الفكرة التي

(1) المنصف: ابن جني 1/ 4.

(2) التبيان في علم البيان، ابن الزملكاني، ص 169.

(3) اللباب: العكبري، 2/ 219.

(4) الممتع: ابن عصفور 1 / 46 ــ 47.

(5) انظر: الكليات: الكفوي ، ص 83.

تعيِّن معنى الاشتقاق وتفصله من التصريف السيوطيُّ بقوله: «الاشتقاق أن نجد بين اللفظين مشاركة في المعنى والحروف الأصول مع تغيير ما. أما المشاركة في المعنى فلأنهم لا يجعلون «الوجد» و«الموجود» من باب الاشتقاق. وأما المشاركة في الحروف الأصول فلأنهم لا يقولون إن «الكاذب» و«المائن» من أصل واحد. وأما التغيير من وجهٍ فلا بد منه وإلا كان هو إياه»[1]. والتغيير إنما هو بلا شك تصريفٌ، وكل واحد مما غُيِّر إنما هو صيغة من صيغ اللفظ الصرفية. ولا يخفى أن المفهومين مع انفصالهما لابد من تلازمهما؛ لعدم استغناء التصريف عن الاشتقاق؛ إذ لو عُدم المعنى الذي جُعلت لأجله إحدى الكلمتين أصلاً والأخرى فرعاً لم يُعرف كونُ إحدى الكلمتين صيغة من صيغ اللفظ أو لا. وبسبب هذه العلاقة بين الصيغ امتنع جماعة من المتكلمين ــ كما نقل ابن عصفور ــ من وَصْف الله عزَّ وجلَّ بـ «الحنان» لأنه من الحنة وهي من صفات البشر، وامتنعوا أيضاً من نصفه سبحانه بـ «السخي»؛ لأن أصله من الأرض السخاوية، وهي الرخوة، وهكذا[2].

يبدو التصاق التصريف بالاشتقاق واضحاً حين يكون المراد بذلك اشتراك عدد من الصيغ في معنى عام واحد، ككتب وكتابة ومكتبة وكتب ومكتب، ونحو ذلك مما الصلة فيه بين الصيغ صلة اشتقاقية، أي: حين تتضح العلاقة من الناحية الدلالية بين الصيغ المختلفة التي تشترك في مادة واحدة.

لكن العلاقة الدلالية قد تغمض أو تعدم، فيصبح تعيين الصلة بين بعض الصيغ أمراً مشكلاً. من ذلك التباس تصريف ما يشترك مع غيره في الجذر ويختلف عنه في المعنى بالكلية، أو ما يرد من مشتركات الجذور مع اختلاف الحركات نحو «العَلَق والعَلْقة والعَلَقة والعُلَّيق والتعليق والعلاقة» و «الوَجد والوجود والموجِدة والوُجدان والوِجدان» و«الخَلْق والخُلُق» و«الهُدى والهَدْي والهديَّة»، فتفقد الصلة الاشتقاقية بين المادة (الجذر) والصيغة أو تلتبس. بل لقد تنازع جذر لفظ «الاشتقاق» نفسه (شقق) معان كثيرة متباعدة، فمنه «الانشقاق، والشِق، والمشقة، والشقاق، والمشاقة... إلخ، كما تداخلت مع الشقوة ونحو ذلك»[3].ومن ذلك أيضاً مالم يتضح فيه الأصل، أو عُدم فيه الأصلة كليةً، كالمرتجل من الأسماء التي لم يستعملها جذرها؛ إذ لا معنى لجذر كوكب وهو الككب. ومما يدخل في هذا الإلباس أيضاً ما يأتي من المشترك اللفظي، فتتضح مناسبة النقل الدلالي في بعض مفرداته وتغمض في

---

(1) الأشباه والنظائر: السيوطي : 1 / 140.

(2) انظر: الممتع: ابن عصفور، 1 / 31

(3) انظر: ظاهرة الاشتقاق: طنطاوي دراز، ص 24 وما بعدها. ويلاحظ أن الكاتب لايفرق بين جذري (ش ق ق) و (ش ق و).

بعضها الآخر، كالعين التي تعني: العين المبصرة، وعين الماء، والجاسوس، ورئيس القوم، وحرف العين، وعين الشيء أي: ذاته.... إلخ. ولابد مع ذلك بالضرورة أن تكون تصرفات لفظ «العين» لبعض هذه الأصول دون بعضها الآخر؛ فـ «عاين الشيءَ» على سبيل المثال تصلح أن تكون تصريفاً للعين المبصرة دون غيرها، وهكذا. وهذه المشكلات الناشئة من التباس طرق الاشتقاق، وغموض صلة بعض الكلمات بمادتها، أدت إلى ظهور الصعوبات في التحليل الصرفي؛ نظراً لأن تعيين طرق الاشتقاق وصلة الكلمة بجذرها أساسي وجوهري في النموذج الصرفي المراد عرضه هنا. وسيأتي في فقرات قادمة تفصيل ارتكاز علم الصرف بصورة جذرية على «الاشتقاق».

بدأ علم الصرف عند رواده الأوائل مقتصراً على أبواب معينة، هي أبنية الأسماء والأفعال ومسائل القلب والحذف والإبدال والإدغام، قبل أن تنضم إلى هذه الأبواب أبواب أخرى في أزمان لاحقة، وهو أمر سنفصل دلالاته في فقرة لاحقة. ما يهمنا هنا هو ربط ابن جني بوضوح بين التبويب الصرفي على هذا النحو ومفهوم الصرف كما ينبغي له أن يكون عليه في الأذهان؛ لأنه يرى أن علم التصريف لا ينبغي أن يدخل فيه من أحوال اللفظ إلا هذه الأبواب؛ لأن ما عدا ذلك من أحوال كالتكسير والتصغير والنسب ونحو ذلك: «أقعد في اللغة من التصريف»[1].. وعليه يقول ابن عصفور: «والتصريف ينقسم قسمين، أحدهما: جَعْل الكلمة على صيغ مختلفة لضروب من المعاني نحو ضرَب وضرَّب وتضرَّب وتضارب واضطرب. فالكلمة التي هي مركبة من ضاد وراء وباء نحو ضرب قد بنيت منها هذه الأبنية المختلفة لمعانٍ مختلفة، ومن هذا النحو اختلاف صيغة الاسم للمعاني التي تعتوره من التصغير والتكسير نحو زُبَيْد وزُيود؛ وهذا النحو من التصريف جرت عادة النحويين أن يذكروه مع ما ليس بتصريف، فلذلك لم نضمنه هذا الكتاب»[2].

ومع ابن عصفور التزم بهذا المفهوم للتصريف في كتابه (الممتع) فأدخل فيه أبنية الأسماء والأفعال والإعلال والإدغام، وأخرج منه نحو التكسير والتصغير والنسب، لم يلبث أن خالف ذلك في كتابه الآخر (المقرب) حيث ضم ذلك كله إلى الأبواب الأخرى. وكذلك لم يقتصر كثيرون غيره من المتأخرين على هذه الأبواب وحدها؛ لسبب معين سنذكره في موضعه.

أما مفهوما (الاشتقاق والتصريف) في الدراسات المعاصرة فمع أن كتباً عديدة خصصت لبحث الاشتقاق في العربية، وحملت هذه التسمية في عناوينها، قلّما عُني أصحابها بدراسة المناطق المشتركة بين المفهومين أو محاولة الفصل بينهما. ولهذا يُلحظ في أحيان كثيرة في

(1) المنصف: ابن جني 1 /4.

(2) الممتع: ابن عصفور 1/ 33.

هذه الدراسات امتزاج المفهومين وتقاطع كل واحد منهما مع الآخر؛ ذلك لأن الاهتمام إنما ينصب غالباً فيها على مسائل معينة تتعلق بظاهرة الاشتقاق المميزة للعربية، كأنواع الاشتقاق، وكالخلاف في أصل الاشتقاق، ونحو ذلك(1). أما المنطقة المجاورة لعلم التصريف من هذه الظاهرة فشبه مهملة، ومع ذلك لا نعدم بعض الجهود القليلة في تلمس مابين الاشتقاق والتصريف من صلات أو محاولة الفصل بينهما اصطلاحيّاً.

ففي حين وُجد من الباحثين من نظر إلى تلازم المفهومين فدعا إلى وحدة علمي الصرف والاشتقاق كما سيأتي(2). فَصلَ محمد عبد الدايم بين هذين المفهومين فذكر أن الاشتقاق يعني خروج الكلمة بتغيير صيغتها من قسم من الأقسام إلى آخر، والتصريف تبقى به الكلمة مع التغيير في ضمن قسمها؛ إذ جعل تغير الكلمة صرفيّاً على ثلاثة أنواع: اشتقاقي، وتصريفي وفونولوجي. الأول يعني خروج الكلمة من قسم إلى قسم، ويعني الثاني تغير حالة الكلمة الصرفية دون خروجها من قسمها الذي تنتمي إليه، ويعني الثالث التغيرات الصوتية في الكلمة فقط كالإعلال والإدغام(3). وهذا التمييز الذي توصل إليه الباحث تمييز جيد، لو أنه استقر عليه الاصطلاح وانماز به المفهومان في أذهان عامة المشتغلين في الحقل الصرفي من المعاصرين، لكن المستقر هو نفسه ما سبقت الإشارة إليه عند الأوائل.

يتضح ذلك إما من خلال تعريف المفهوم كما ينص عليه بعضهم في صورة تعريف للمفهوم(4). وإما من خلال الاشتغال والتحليل الصرفي على وَفق ما استقر في الذهن من غير أن يُنَصَّ عليه حرفيّاً. ولابد من الإشارة هنا إلى أن المفاهيم على وجه العموم إنما تُعرف صورتها الحقيقية كما تبلورت في الأذهان من خلال توظيفها والاشتغال على هديها، وليس فقط من خلال تعريفها والنص عليها في عبارة واضحة في كل حين كما قد يُظن(5).

وسنبين فيما يأتي أن العلاقة بين الاشتقاق والتصريف التي تراوح بين الوضوح حيناً والالتباس حيناً آخر كانت محور النظرية الصرفية وحجر الأساس فيها، بها ابتدأ العلم عند

(1) انظر مثلاً: ظاهرة الاشتقاق: طنطاوي دراز، ص 17، وما بعدها، وطرزي، فؤاد: الاشتقاق ص 28 وما بعدها.

(2) انظر: ما سيأتي في فقرة (النظرية الصرفية).

(3) نظرية الصرف العربي: محمد عبد العزيز عبد الدايم، ص 22 ــ 23.

(4) انظر: الاشتقاق: فؤاد طرزي، تعيين مفهوم الاشتقاب بهذه الصورة، ص 28.

(5) من الخطأ الذي يقع فيه الدارسون دائماً إذا أردوا تتبع مفهوم معين، ومعرفة مراحل تطوره مثلاً، البحث فقط عن ظهور هذا المفهوم باسمه كما استقرت عليه تسميته، ويغفلون عن تجليات المفهوم، وتوظيفه، وظهور التأثر به، ونحو ذلك، حتى لو لم يحمل التسمية نفسها أو لم ينص عليه. فعلى سبيل المثال لا الحصر يلاحظ أن الذين كتبوا عن مفهوم «القياس» في الدرس النحوي يغلب على ما يكتبون تتبع استعمال كلمة (القياس) نفسها، وليس البحث في اشتغال مبدأ القياس وتجلياته وظهور آثار الاعتماد عليه، ونحو ذلك.

رواده الأوائل ثم انتهى بالتدريج إلى صورته التي نراه عليها عند المتأخرين والمعاصرين. وربما كان عدم وضوح هذا التدريج الذي حصل في الحقل الصرفي هو الذي أدى إلى التباس صورة النظرية الصرفية التراثية في الدراسات المعاصرة. وقبل بيان هذه الصلة التي تفسر النظرية وتبين ملامحها يحسن الوقوف بإيجاز على بعض ملامح التصور القائم في أذهان علماء العربية لمكونات الكلمة من الحروف وحركاتها (التصور الفونيمي) وعلاقة ذلك بعلم الصرف.

3 ـ الحرف والحركة وعلم الصرف:

لعل كونَ العربية لغةً اشتقاقيةً تشتقُّ من الجذر الواحد صيغاً متعددة تدور في معانيها الجزئية حول المعنى العام الذي يدل عليه الجذر، كما سبق القول، هو الذي أملى في المقام الأول نظاماً خاصّاً في كتابتها تُثْبَتُ فيه الصوامت خطّاً وتُهْمَلُ الصوائت، ولاسيما القصيرة (كانت الطويلة أيضاً تهمل كليّاً في الكتابة القديمة كالقصيرة، وبقي لذلك آثار حتى اليوم). وأملى ذلك أيضاً نظاماً خاصّاً في تحليل الكلمة صوتيّاً يعتد في المقام الأول بالصامت على حساب الصائت. ولذلك نشأ تصور خاص لصورة الكلمة على أنها حروف وحركاتها، ومن ثم تبلور فيما بعد التصور «الفونيمي» الخاص الذي بناءً عليه تُصَنَّفُ الكلمات إلى ثلاثية ورباعية وخماسية.

أكد بعضُ الباحثين المعاصرين أن كثيراً من التصورات اللغوية الأولى التي حددها فيما بعد مسار الدراسة النحوية والصرفية والصوتية أمداً طويلاً بُنيت على تصورات أملتها طريقة الكتابة في العربية، ومن أهم ذلك تصورات علماء العربية لطبيعة الحرف وطبيعة الحركة؛ إذ بدا للنحاة أن الكلمة تتألف ابتداءً من حروفها الأصلية، ثم ما يزاد عليها وما ينقص منها من حروف معينة وما يحصل لبعضها من قلب. أما الحركات فثوانٍ تابعةٌ للحروف. ولعل هذا التصور هو الذي دفعهم إلى الخلاف في محل الحركات من الحروف، أمعها أم قبلها أم بعدها؟[(1)]. ولذلك يؤكد فوزي الشايب مثلاً أن كثيراً من صور التحليل الصوتي عند القدماء، كالحكم على الحرف بالقوة وعلى الحركة بالضعف، وكالحاكم على الحرف بأنه المحل وعلى الحركة بأنها عرض فيه، ونحو ذلك، إنما هو وهم أدت إليه الكتابة

(1) وهذا هو عنوان أحد أبواب الخصائص، ويتضمن تفصيل مناقشة المسألة والمذاهب فيها، انظر ابن جني: الخصائص 2/ 323 ـ 329.

التي تعتد بالصامت وتهمل الصائت، وأثبت التحليل الفيزيائي عكسه[1]. وقرر نحواً من ذلك في المسألة باحثون آخرون من المعاصرين[2].

ومع أن فكرة تأثير طريقة الكتابة وتصوير الحروف على المسلك الذي اتخذه التصور العام لطبيعة الفونيمات فكرةٌ مقبولة لا يسوغ رفضها، يحتمل الأمر في الوقت نفسه أيضاً العكس، وهو أن تكون تصورات الحرف والحركة صوتيّاً هي التي أدت إلى اتباع طريقة معينة في الكتابة ورسم الكلمات كما تجلت في التحليل الصوتي. يقول فوزي الشايب نفسه بعد أن أكد أن الكتابة هي الموهمة بغير طبيعة الصوت: إن الصوامت «هي العنصر الذي لا يستغنى عنه بحال من الناحية الدلالية، وعليه فإن صفة الثبات في الصوامت وصفة التقّلب والتغير في الحركات هي التي أملت طبيعة الكتابة العربية خاصة والسامية عامة، التي جاءت ممثلة للعنصر الأكثر ثباتاً وهو الصوامت، مهملة العنصر الأكثر تقلباً وتغيراً وهو الحركات»[3].وعلى أية حال سادت هذه التصورات التي تقضي بأولية الصامت وثانوية الصائت، أيّاً كان مصدرها.

هذه التصورات التي اتضحت في التحليل الكتابي والتحليل الصوتي ظهرت تجلياتها أيضاً في الصورة النهائية التي وصلت إليها إجمالاً علوم العربية ومن بينها علم البنية (الصرف). ومن بين أهم تلك التجليات التي يمكن إيرادها هنا أن النحو حين عني بالحركة من حيث هي علامة إعرابية تتصل بالآخر، عني الصرف كذلك بها وفق التصور نفسه لكن من حيث هي حركة داخلية تتصل بغير الآخر، فأخذ في حيزه ما تركه النحو. وتبلور ذلك في حد الصرف عند المتأخرين بأنه «العلم الذي يبحث في أحوال الكلمة التي ليست بإعراب ولا بناء». وهذا التعريف المتأخر لعلم الصرف ــ وإن كان يوهم بغير طبيعة النظرية كما سيتضح لاحقاً ــ يعد امتداداً لمفهوم الحركة ومحلها من الحرف كما هو عند المتقدمين، ويعد أيضاً تمثيلاً يوضح «الحرف والحركة» من حيث هما مكون رئيس من مكونات التحليل الصرفي، أدخل فيه أشياء وأخرج منه أشياء أخرى.

ومما يدل على سير التحليل الصرفي على مقتضى التصورات القارَّةِ عن الحرف والحركة ورودُ نماذج تجوهل فيها وصف تغييرات الحركة بسبب عدها ثانويةً مقارنة بالحرف، ومن

(1) انظر: أثر اللغة المكتوبة في تقرير الأحكام اللغوية: فوزي الشايب، (منشورات في مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية) مج 2، ع 3 1426 / 2005م). ص.

(2) انظر مثلاً: فصول في فقه العربية: رمضان عبد التواب، ص 397. ودروس في علم أصوات العربية: جان كانتينو، ص 148. و التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديثة: الطيب البكوش، ص 22، 35 ــ 36.

(3) أثر اللغة المكتوبة في تقرير الأحكام اللغوية، ص 107.

ثم سقط من التحليل الصرفي في العربية مباحث اعتنى بها الدرس الغربي الحديث وأولاها عناية كبيرة؛ وذلك بسبب استناده إلى تصورات فونيمية أخرى مختلفة، فما أُسقط في الصرف العربي من مباحث لم يشعر علماء العربية بأنه قد أسقط أصلاً، إما لعدم وضوحه بحسب تصوراتهم وإما لعدم أهميته والحاجة إليه. وكذا وردت نماذج وصف فيها القدماء بعض الحروف والحركات أو كتبوها بطريقة قرر المحدثون تنافيها مع طبيعتها الصوتية.

من شواهد الموقف الأول أن أوائل الصرفيين لم يعتنوا كثيراً في مباحثهم بما يحصل من تغيير لأواخر الكلمات عند اتصالها باللواحق، كتاء التأنيث وعلامة التثنية والجمع وياء النسب مثلاً، إلا حين يطال التغيير حروف الكلمة، أما حركة الحرف الأخير فمسكوت عما يحصل لها إذا اقتصر التغيير عليها ولم يطل الحروف. ولهذا نصوا مثلاً على تثنية المقصور والممدود والمنقوص وجمعها جمع تصحيح، دون الصحيح. ذلك لأن هذه الأنواع تنتهي بالألف أو الياء أو الهمزة وتحتاج إلى التغيير بالقلب أو بالحذف أو الإبدال، والصحيح لا يحتاج إلا إلى تغيير الحركة التالية للحرف الأخير الصحيح، وتغييرها يحصل بصورة مطردة واضحة، فلا يلزم أن يُنَصَّ عليها، على أن هذه المسألة ليس مسكوتاً عنها كليةً بل تذكر عندهم في مواضع متفرقة، وسيأتي الحديث عن هذا بتفصيل أكثر عند الكلام في النظرية الصرفية وفي التبويب الصرفي بعد.

ومن شواهد الموقف الثاني أنهم قرروا أن الألف مدة ساكنة يسبقها حرف محرك بالفتحة، وكذلك يرسمون على الحرف المتقدم عليها فتحة نحو خَالد، ودعَا... إلخ، وكذا الياء والواو إذا جاءتا مدتين في نحو بيع وكتابي وشُوهد ويغزُو... إلخ.وكذلك يقررون مثلاً أن الواو قلبت ألفاً في نحو قال إذ أَصلها قَوَلَ، وكذلك الياء في نحو باع إذ أصلها بَيَعَ؛ تحركت الواو والياء وانفتح ما قبلها فقلبتا ألفاً.

ويقررون أن الألف قلبت ياء في نحو مصابيح ومصيبيح لسبقها بالكسرة، ونحو ذلك. ويعترض المحدثون على هذا النوع من التحليل ويعدونه مبنيّاً على تصورات خاطئة عن الحرف والحركة. أما الألف فهي فتحة طويلة في كل أحوالها فهي حركة، ولا تكون إلا كذلك؛ فمحال أن توصف الحركة بأنها ساكنة، ومحال أيضاً أن تسبق الحركةَ حركةٌ أخرى، ومثل ذلك أيضاً الياء والواو في حالة كونهما مدتين لا حرفي لين[(1)]. أما القلب في نحو «قال» فإن المحدثين يقولون: إذا سلَّمنا بأن أ صلها قَوَلَ فلا نسلم بأن الواو قلبت ألفاً؛ لأن ذلك يؤدي إلى حد أمرين: إما حذف فتحة القاف، وإما الجمع بين الفتحة والألف بعدها وهي

(1) انظر : دراسة البنية الصرفية في ضوء اللسانيات الوصفية: عبد المقصود محمد عبد المقصود، ص 252، وانظر: البحث الصرفي في الدراسات اللغوية الحديثة: نسرين عبد الله العلواني، ص 284 وما بعدها.

أيضاً فتحة طويلة، وكلاهما لا يجوز، ولذا يذهب بعض من يتفق مع التحليل التراثـي فـي عمومه إلى تعديل ضروري هو جعل التغيير هنا بحذف الواو لا بالقلب أو الإبدال[1]. وأمـا سبق الألف بكسرة، وقلبها ياء بسبب ذلك فلا يجوز؛ لأن في ذلك جمع بين كسرة وياء، وهما حركتان قصيرة وطويلة لا حركة ثم حرف... إلخ. وكذلك يعترض المحـدثون علـى عـدّ القدماء صيغة انفعل وافتعل من المزيد بحرفين، وعد استفعل مزيدة بثلاثة، وهو ما سـيأتي ذكره لاحقاً. وهناك مسائل أخرى من هذا القبيل لا نود الإطالـة بـذكرها اتخـذها بعـض المحدثين مدخلاً لإظهار التعارض في التحليل الصرفي المبني على تصورات الحرف ومحل الحركة منه.

يقرر كانتينو إجمالاً أن طرق الصرفيين في النظر إلى الحرف وإلى محل الحركـة منـه أدت بهم إلى العناية ببعض التقابلات المعينة وإهمال تقابلات أخرى مهمة لا يجوز أن تهمل. قابلوا بين الحركة والسكون على حساب التقابلات المهمة بين الحرف والحركـة، أي: بـين الصامت والصائت[2]. وقد يشعر هذا القول بأن تقابلات الحرف والحركة قد أُهملت، ولم تعد ما تستحقه في الدرس الصرفي أبداً وبصورة مطلقة، وهو قول ــ وإن لم يخل من الصـحة في بعض جوانب التناول الصرفي ــ غير صحيح على إطلاقه؛ لأننا سنرى فيمـا يلـي أن تقابلات الحرف والحركة قد قام عليها شطر كامل من علم الصرف، وهو الخاص بـالإعلال والإبدال والإدغام، وبعض أجزاء شطره الآخر وهو الخاص بتصريف الأفعال والأسماء، ما يهمنا تأكيده هنا هو أن مجمل التصورات القارة عن الفونيمات التي تتكون منها الكلمات لابد بداهةً أن يكون له تأثير واضح في التحليل الصـرفي الـذي لا يعتنـي أصـلاً إلا بالبنيـة ومكوناتها. لكن كلا الحرف والحركة (الصامت والصائت) مع ذلك ليسا بأكثر مـن مـادة، تحتاج البنية بعدئذٍ إلى نظرية منظمة توجه مسار التحليل إلى وجهة معينـة، سـيأتي بيـان ملامحها عما قليل.

وبالتدقيق في عموم اعتراضات المحدثين على تصورات القدماء الصوتية، وعلى وصفهم الحروفَ والحركات يتبين أن هذه الاعتراضات في مجملها تتجاهل الأسس التي قـام عليهـا النموذج الصرفي التراثي ابتداءً ، وتعتمد أسساً أخرى مختلفة عن تلك التي استند إليها علـم الصرف في تحليل البنية، وسيتضح في الفقرة القادمة أنَّ النظرية الصرفية تتعـارض فـي جوهرها مع أكثر الرؤى الحديثة التي حاول المحدثون إضافتها إلى علم الصرف القائم.

(1) انظر: الحركات في اللغة العربية: زيد القرالة، ص 99. وانظر: المنهج الصوتي للبنية العربية: عبد الصبور شاهين، ص 83 ــ 85، 192 ــ 195، وانظر: الإبدال إلى الهمزة وأحرف العلة: أبو أوس إبراهيم والشمسان (ص 58 ــ 59).

(2) انظر: دروس في علم أصوات العربية : جان كانتينو، ص 57.

4 ـ النظرية الصرفية:

المقصود بالنظرية الصرفية في سياق ما نحن بصدده هنا هو في عبارة موجزة: السؤال الرئيس الذي جاء علم الصرف ليجيب عنه: أو لنقل: إنها الفكرة التي تصدى النموذج الصرفي لحلها في حقل المفردة مقابل الأفكار الأخرى في حقل الجملة وحقل النص التي تصدت لها النماذج الأخرى. ومع أنَّ علم الصرف كان في البدء جزءاً من علم النحو، لم يلبث أن أصبح نموذجاً مستقلاً يختلف عن النموذج النحوي، وله نظريته الخاصة. ومن الطبيعي بالتأكيد أن تختلف نظريتا العلمين باختلاف طبيعة كل واحد منهما عن الآخر، وباختلاف القضايا التي يعنى بها كل منهما. ومع ذلك جاءت بعض دراسات المعاصرين الصرفية متأثرة بنظيراتها النحوية، ومطابقة لها أحياناً؛ «فالكتابة عن المدارس الصرفية لا تخرج عن الكتابة عن المدارس النحوية، وأصول الصرف مقيدة بأصول النحو، أو هي فرع عليها»[1]. وهكذا يذكرون فيما يشبه العادة عند الحديث عن الدرس الصرفي العربي وتأريخه ومناهجه ومسائله: مدرستي البصرة والكوفة، ومصطلحات أهل البلدين، والخلاف بينهما... إلخ، على وفق ما اعتادوا ذكره في الدرس النحوي[2].

غير أن بعض الدراسات المحدودة اتجهت إلى النظر في النظرية الصرفية بصورة مستقلة عن نظيرتها النحوية، وحاولت تعيين ملامح هذه النظرية وأركانها الرئيسة. من ذلك ما تناوله محمد عبد العزيز عبد الدايم في كتابين هما: «نظرية الصرف العربي: دراسة في المفهوم والمنهج»، و«النظرية اللغوية في التراث العربي». أما الأول فقد خصصه كاملاً لمحاولة تحديد ملامح النظرية الصرفية، وأما الأخير فقد تناول في فصلٍ منه نظريةَ الصرف في ضمن النظرية اللغوية عامة، مع شيء من التعديل عما كانت عليه في الكتاب الأول. ويُعَدُّ الكتابان معاً من المحاولات الرائدة في تناول طبيعة الدرس الصرفي بعيداً عن التأثر بالنحو وبطبيعة الدرس النحوي، كما يعدان أيضاً بحق جهداً فريداً لم أقف على مثله في محاولة بلورة أسس النظرية الصرفية التي بناءً عليها تتضح بالضرورة صورة ما معينة للنموذج التراثي الصرفي. وسأقف إجمالاً لا تفصيلاً مع الأركان التي رأى عبد الدايم أن علم الصرف العربي التراثي قام عليها، وسأناقش هذه الأركان آملاً أن تتضح من خلال المناقشة رؤية أسس النظرية الصرفية كما تروم هذه الورقة تقديمها.

(1) نظرية الصرف العربي: محمد عبد العزيز عبد الدايم، ص 17، وانظر أيضاً: النظرية اللغوية في التراث العربي، له أيضاً ص 51 ــ 52.

(2) بنى حسن هنداوي على سبيل المثال لا الحصر كتابه «مناهج الصرفيين ومذاهبهم في القرنين الثالث والرابع الهجري» على أصول مطابقة لأصول النحو. انظر هنداوي، حسن: مناهج الصرفيين ص 7، فما بعدها.

يرى عبد الدايم أن هناك ثلاثة وسائل اعتمدها علماء الصرف يمكن تسميتها بـ «نماذج للتحليل الصرفي»، هي: «الجداول التصريفية» و«العلامة» و«الميزان الصرفي»، إذ «يسلك الصرفيون العرب طريق الجداول التصريفية لضبط تغييرات الضمائر ونحوها من المبنيات، ويلجؤون إلى وسيلة العلامة لضبط بعض تغييرات التصريف كالتثنية والجمع السالم، ويعمدون إلى الموازين الصرفية لضبط تغييرات المشتقات وجمع التكسير»[1]. غير أنه يقرر في الوقت نفسه أن منهج الجداول التصريفية قد أُخرجت تطبيقاته من الدرس الصرفي «على أساس أن ليس لها طريق صرفي تتم من خلاله، وليس لها قانون صرفي عام تخضع له. وقد جعلوا كل تغييرات البنية التي على هذا النحو من غير الدرس الصرفي، إلا أننا نراها من الصرف؛ لأن الدلالات التي تأتي من ورائها دلالات صرفية... ونرى أن عدم ورود طريق وقانون صرفيين لا يستلزم إخراجها من الصرف»[2].

وبناء على إخراجه المبنيات والضمائر من الرؤية الصرفية يتعين أن نقول إن وسيلة «الجداول» لم تكن من بين الوسائل المعتمدة في المعالجة الصرفية؛ ولذا لم تكن من بين أسس علم الصرف وأركانه الرئيسة، حتى إن قلنا مع عبد الدايم إنه كان ينبغي أن تكون كذلك؛ لأن حديثنا هنا عما كان لا عما ينبغي أن يكون، وكذا إن قلنا إن الضمائر والمبنيات قد عولجت وفق ما يقتضيه نموذج الجداول في مباحث نحوية أو مختلطة بالنحو، وبعدم الاعتماد على منهج الجداول التصريفية يفارق الصرف العربي نظيره الغربي الذي اعتمد عليه على نحوٍ ما.

أما المنهج «العلامة» الذي يمكن عده من الناحية النظرية صالحاً لضبط اللواحق التي لا تُخرج الكلمات المتصلة بها عن أوزانها الصرفية فلا نرى أنه مما اعتمده الصرفيون أساساً في التحليل الصرفي بحيث يمكن جعله ركناً من أركان النظرية. إذ لحظنا في تدرج علم الصرف فيما سبق أن الصرفيين العرب قد اقتصروا أول الأمر على مفهوم التصريف الذي يستبعد من الأبواب كل ما عدا الأبنية وتغييرات الإعلال وشبهها، ثم لم يلبثوا أن أدرجوا أبواب التكسير والتصغير والنسب ونحوها لأسباب معينة لا علاقة للعلامة بها كما سيتضح. أما علامات التثنية وجمع التصحيح فلم يُعنوا بها إلا حين يؤدي دخولها إلى تغيُّر بنية الكلمة لا غير، كما في تثنية المقصور والممدود والمنقوص، وجمعها جمع تصحيح، وكذا لم يعنوا في جانب اتصال الأفعال بالضمائر وبنون التوكيد مثلاً إلا من جهة ما يلحق بالفعل من تغيير عند اتصاله بها، لا من جهة كونها علامات ولواصق. وبعدم اعتماد منهج العلامة أيضاً

---

(1) نظرية الصرف العربي: محمد عبد العزيز عبد الدايم، ص 36.

(2) نظرية الصرف العربي: محمد عبد العزيز عبد الدايم، ص 40

يفارق الصرف العربي نظيره الغربي الذي اعتمد العلامة بوصفها وحدة صرفية «مـورفيم» لضبط تغيرات الكلمة، وذلك بصورة شبه كلية، إلى جانب منهج الجداول المتحدث عنه آنفاً.

وأما ثالثُ المناهج، وهو الميزانُ الصرفي، فهو فيما نرى الركن الرئيس الأوحـد الـذي ارتكزت عليه نظرية الصرف العربي وبناء عليه اتخذ النموذج الصرفي صورته التي بدأ بها عند الأوائل. ونعتقد أن كثيراً مما عرضه عبد الدايم في منهج الموازين الصرفية إنما يعضد القول بأنه الركن الرئيس الجوهري في النظرية، وإن تحدث الباحث عنه بوصفه معضـوداً بمنهجي الجداول التصريفية والعلامة لا أنه الوحيد.

وقد لحظ بعض الغربيين تفرد الصرف العربي في منهجه التحليلي وتميزه عن غيره حين اتخذ الميزان الصرفي أساساً تنطلق منه كل المباحث الصرفية وإليه تؤول[1]. ولاعتماد علـم الصرف العربي في تحليل البنية على منهج الميزان الصرفي دون غيره أسبابٌ موضـوعية تنبع من طبيعة اللغة العربية الاشتقاقية، وكذلك من طبيعة التصور الفونيمي الذي قـام فـي أذهان اللغويين العرب للكلمات ومكوناتها من الحروف والحركات، وقد ذكرنا أن تجليات هذا التصور ظهرت في علوم العربية كافة (الكتابة والمعجم والنحو والصرف) مما لا يمكن فصل بعضه عن بعضه الآخر فصلاً تامّاً.

لا سبيل إذاً إلى الفصل بين التصورات اللغوية كافة، ولاسيما إذا نظرنا إلى توالد علـوم اللغة بعضها عن بعض كما سلف. ونعلم أن صناعة المعجم التي سبقت علم الصرف قامـت على الجذور، وهي صوامت الكلمات التي تبقي في جميع تصاريفها، وكذلك اعتنت صـناعة الكتابة بصورة رئيسة برسم الصوامت، مثلما قامت في الصناعة النحوية تقسيم الكلم وتركيب العبارات والجمل مالا يتعارض مع هذه الرؤية، وهكذا. ولقد أدى هذا الأفق المعرفـي إلـى النظر في بنية الكلمات على النحو نفسه، فنشأ الاعتقاد بثلاثية الأصول والزيـادة عليهـا أو الحذف منها. ولا سبيل ــ بالضرورة ــ إلى ضبط تغيرات كل كلمـة ومعرفـة اشـتقاقاتها المختلفة، وبيان ما زيد على أصولها، أو نقص منها، وما اتصل بالجذر الأصلي من حيـث المعنى أو فارقه، ونحو ذلك، إلا بالميزان الصرفي، وقد نشأ الميزان الصرفي ونشأ معه على نحو مخصوص حضرُ الأبنية مجردة ومزيدة.

لقد استقر الاعتقاد ــ كما ذكر الخليل في أول معاجم العربية ــ بأنَّ «كلامَ العرب مبنـيٌّ على أربعة أصناف: على الثنائيِّ، والثلاثيّ، والرباعيّ، والخماسيّ. فالثنائيُّ علـى حـرفين

(1) انظر النص المنقول عن «روبينز» والذي يصف فيه الميزان الصرفي بأنه مفهوم صرفي ذو مستوى تجريدي أعلى بكثير من النموذج الصرفي التقليدي المتتبع في تحليل اللغات الأوربية، في نظرية الصرف العربي: محمد عبد العزيز عبد الدايم، ص47.

نحو: قَدْ، لَمْ، هَلْ، لَوْ، بَلْ، ونحوه من الأدوات والزجر. والثلاثيُّ من الأفعال نحو قولك: ضَرَبَ، خَرَجَ، دَخَلَ، مبنيٌّ على ثلاثة أحرف، ومن الأسماء نحو: عُمر وجَمَل وشَجَرَ مَبْنيٌّ على ثلاثةِ أحرُفٍ. والرباعيُّ من الأفعال نحو: دَحْرَجَ، هَمْلَجَ، قَرْطَسَ، مبنيٌّ على أربعة أحرف، ومن الأسماء نحو: عبقر، وعقرب، وجندب، وشبهه. والخماسيُّ من الأفعال نحو: اسْحَنْكَكَ واقْشَعَرَّ واسحَنْفَرَ واسبَكَرَّ مبنيّ على خمسة أحرف. ومن الأسماء نحو: سفرجل، وهمرجل، وشمردل، وكنهبل، وقرعبل، وعقنقل، وقبعثر، وشبهه»[1].

وانتقلت هذه التصورات المتعلقة بالأبنية ومكوناتها والنابعة في الأساس من الطبيعة الاشتقاقية للعربية، إلى علم البنية (الصرف).

يمكن القول هنا: إن علمي المعجم والصرف وجهان لعملة واحدة هي الاشتقاق، أو هما معاً يدرسان الاشتقاق من جهتين متكاملتين: خُصِّص المعجم للمعنى، والصرف للصيغة. ولا نبالغ إن قلنا إنَّ أولى الدراسات اللغوية العربية (المعجم والنحو والصرف) قد جاءت متكاملة في بحث المفردات والتراكيب، ففي حين عني النحو بالتراكيب بُحثت معاني الكلمات وصلاتها ببعضها في علمي المعجم والصرف. أما المعجم فقد اختص بحصر المعاني المتصلة بالجذر متقاربة ومتباعدة دون تقعيد، إلا ما ندر كمحاولات ابن فارس في المقاييس ومحاولة الزمخشري في الأساس. ولهذا أصبح المعجم في مجمله أشبه بقائمة لحفظ المفردات والمعاني المشتقة من جذر واحد، وأما الصرف فأوكل إليه إيصال الصيغ المشتركة اشتقاقيّاً ببعضها، وإن لم يكن من الممكن الاستغناء في التوصل إلى علاقات الصيغ ببعضها عن الدلالة المشتركة بينها، فاعتمد الصرف على المعجم. وقد احتاج الصرف من حيث إنه العلم الذي يهتم بالصيغ (أي: الأبنية) إلى ضبطها فكان «الميزان الصرفي»، ومن ثم احتيج بالضرورة إلى ضبط الأبنية مجردة ومزيدة في عدد محدود فكانت «الأبنية» فهو إذاً علمُ «الصيغ» لا «الصياغة» كما قد يُعتقَد، وكما سيتضح بعد.

لقد اقتضى التصور الفونيمي الخاص الذي يوزع الكلمة إلى مستويين: (صامت أصلي، وصائت زائد) أن ينظر إلى الصوامت على أنها المكون الرئيس الذي بناء عليه تصبح عدة الكلمة بعددها(ثلاثية ورباعية وخماسية). فيعد البناء «مجرداً» بعدد ما فيه من صوامت يبقى ببقائها المعنى العام مهما تغيرت الكلمة، ويعد البناء «مزيداً» بما زيد على صوامته (الثلاثة أو الأربعة أو الخمسة) من حركاتٍ طويلةٍ أو صوامتَ معدودةٍ معلومةِ المعنى الذي تحدثه في الكلمة حين دخولها عليها، ومعلومةِ الموضع الذي ترد فيه. هذه الحال ألجأت إلى ابتكار ما سماه علماء العربية بـ «الميزان الصرفي». وهو حروف تقابل صوامت الكلمة، بالترتيب

(1) العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، 1/ 48.

نفسه، محركة بالحركات نفسها، ويُفعل بهذه الحروف ما فُعل بصوامت الكلمة التي تقابلها من ضبط بالحركات ومن زيادة أو حذف أو قلب. غير أن ما يزاد على حروف الميزان كان لابد من ضبطه؛ لئلا يختلط الأمر في الموزون فلا يعرف ما هو أصلي مما هو مزيد، ولذلك حصرت في حروف معلومة.

الحرف الذي يزاد عادة في الميزان بسبب عدِّه مزيداً في الموضع الذي يقابله من الكلمات الموزونة هو في الغالب واحدٌ من حروف عشرة مجموعة في لفظ «سألتمونيها». ولهذا الأمر سبب وجيه ينسجم مع الصورة التي بني عليها التحليل المبين هنا. إذ إن ثلاثة من هذه الحروف هي حروف المد (الألف والواو والياء) توجد كثيراً في الكلمات فلا يختل مع وجودها المعنى العام المفهوم من مجموع صوامتها. والسبعة الباقية يرد أحدها أو عدد منها معاً في مواضع معينة معلومة من الكلمات ويبقى المعنى العام المنوه عنه فيما سبق. كما تدل هي بوجودها على معنى واضح أيضاً (استفعل، وانفعل، وأفعل....إلخ). لا يمكن أن يقبل إذاً في الميزان زائداً ــ عدا لتضعيف ــ غيرُ العشرة[1]. فإذا استثنينا الحروف السبعة (الصامتة) التي ترد في مقامات معلومة وجدنا حروف المد الثلاثة هي أكبر الحروف قبولاً لعدها زائدة. بل هي حروف الزيادة الحقيقية؛ ولذلك سميت بــ «أمهات الزوائد» ولذلك أيضاً لا يمكن أن نعدها أصلية إلا في أحوال معلومة لا مفر من القول بأصالتها فيها لأسباب واضحة (سيأتي الحدي ثعنها) فإذاً الأصل في حروف المد أن تكون زائدة، والأصل في الحروف الصامتة أن تكون أصلية، وما جُعل منها من حروف الزيادة مشبَّه بحروف المد محمول عليها[2]. أما الحركات القصيرة فإنها تابعة للحروف الصامتة ملحقة بها، كما سبق التنويه عن ذلك. ولهذا عدوا سقوط الحرف في بعض تصاريف الكلمة أقوى الأدلة على زيادته.

ويقتضي التصور الفونيمي المتحدث عنه هنا بالضرورة أن تكون أقل الأبنية ثلاثة صوامت، ولا تحسب في هذا العدد الحركات القصيرة التي تعقب كل صامت. فــ «كَتَبَ» مثلاً عدتها ثلاثة، مع أن المنطوق ستة فونيمات لا ثلاثة، وهكذا. وما زاد فوق الثلاثة إن كان من بين حروفه صائت فالأَوْلى عدُّ الصائت زائداً إلا أن يمنع من ذلك مانع، وإن كان صامتاً ولم يكن من تلك التي تزاد، أو كان منها ولكن في موضع غير المواضع المعينة التي تزاد

(1) كان ينبغي أن تعد حروف الزيادة أحد عشر حرفاً لا عشرة، إذا جعلت همزة الوصل حرفاً مستقلاً، لكنهم ضموها في العدد إلى الألف. وبين الألف والهمزات في الدرس اللغوي العربي تداخل واضح عرضناه ببعض التفصيل في دراسة معدة للنشر عن الرسم الكتابي.

(2) انظر: شرح الملوكي: ابن يعيش، ص 102، فما بعدها. هذا وقد أطال في ذكر الوجوه التي شابهت بها الصوامتُ السبعة حروفَ المد فزيدت بسبب هذه المشابهة.

فيها، فلا مفر من عد البناء مجرداً، وبناء على ذلك لابد من عدّ نحو «دَحْـرَجَ» و«جَعْفَـر» رباعي مجرد، و«سفرجل» خماسي مجرد، وهكذا. أما إن كان أحد الحروف فيما زاد علـى الثلاثة صائتاً فإنهم بناءً على هذا الأصل القار يعدونه مزيداً؛ إذ يعدون الياء فـي «سَـيْطَرَ» زائدة ووزنه «فَيْعَلَ» وكذلك الواو في «كَوْكَب» ووزنه «فَوْعَل»، مع أن اليـاء والـواو لا يسقطان، ولا دليل من الاشتقاق على زيادتهما. والزيادة في هذا ونحوه عندهم لإلحاق الثلاثي بالرباعي المجرد، ليتصرف تصرفه[1].

حين أريد حصر أبنية اللغة أسماء وأفعالاً وجد الصرفيون أبنية الفعل أيسر في الحصـر والضبط من أبنية الاسم. فأغلب الأفعال المجردة ثلاثية، وللرباعي المجرد بناء واحد، وليس للفعل بنية مجردة أكثر من ذلك، أما بالزيادة فيصل إلى ستة، ويلحظ أن زيادات الفعل مـن الحروف العشرة منضبطة وأبنيته مطردة واضحة، أما الاسم فأكثر في عدد الأبنية المجردة، والمزيد منه لا يكاد يقع تحت حصر. لكن الصرفيين مع ذلك حاولوا حصر الأبنية جميعهـا (أسماءً وأفعالاً) في أقل عدد ممكن.

أما الفعل، مع أن منضبط لا يحتاج إلى الضبط بصورة قسرية؛ إذ ليس في الثلاثي المجرد منه إلا (فَعَلَ، وفَعِلَ، وفَعُلَ) وفي الرباعي (فَعْلَلَ) لا غير، فقد خرّجوا كل ما يماثـل فَعْلَـلَ وأحد الأربعة من حروف الزيادة (فوعل وفعول وفيعـل وفعيـل وفعنـل وفعلـى وفعلـل المضاعف) على أن فيه زيادة للإلحاق كما تقدم. وأما الاسم، وهو أحوج إلى الضبط؛ لكثـرة أبنيته المجردة والمزيدة، فقد اقتضت الضرورة تضييق عدد أبنيته المجردة ما أمكن. اتُّفِقَ في الثلاثي منه على عشرة واختُلِفَ في اثنين. واتُّفِق في الرباعيِّ على خمسة واختُلف في واحد. ونصُّوا بإجماع في الخماسيِّ على أربعة. وكان المعيار هو ما سمع على هذه الأوزان وجميع حروفه من غير حروف الزيادة، كما سيأتي لاحقاً. كما سيأتي أن ذلك أفضى إلى أن يكـون أقوى الأدلة في الحكم بزيادة الحرف في الأسماء خصوصاً أن يلزم من القول بأصالة الحرف فيه عدم التطابق مع أحد هذه الأوزان (دليل عدم النظير). ويأتي بعد ذلك غلبة زيادة الحرف في ذلك الموضع (دليل الغلبة).

ويتضح مما تقدم أن علم الصرف قد استند في بناء النموذج المعتمد في تحليل البنية إلـى أمرين، هما: الميزان الصرفي، وحصر الأبنية. أما لميزان فقد يظن أنه الآلة التي يعرف بها الأصلي من الزائد في كل حال، وهو ما يوهم به كلام كثير من الصرفيين، وليس كـذلك. إذ إن العلاقة بين الميزان الصرفي وتعيين ماهو أصلي وماهو زائد علاقة جدلية؛ يُعرف الوزن

(1) انظر في الإلحاق: تصريف الأفعال: محمد عبد الخالق عضيمة، أبنية الإلحاق في الصحاح: مهدي علي القرني، هذا وسيأتي فيما بعد في هذه الدراسة مزيد من التفصيل عن الإلحاق.

بمعرفة الأصلي والزائد، ويُعرف الأصلي والزائد بمعرفة الوزن. وأما حصر الأبنية فإن الحاجة في هذا العلم وفق نموذجه المختار تدعو إلى حصر الأبنية مجردة ومزيدة، لكن لما كانت الصيغ المزيدة في الأسماء خاصة كثيرة جداً لُجِئَ إلى حصر المجردة منها فقط وعُيِّنَ القانون الذي بموجبه يتوصل إلى المزيدة.

غير أن الميزان الصرفي، وطرق حصر أبنية الأسماء والأفعال، قد كانا باستنادهما إلى «الاشتقاق» آلتين ناجعتين في تحليل البنية، ومن ثم ركنين رئيسين في النموذج الصرفي، ولو لم يوجد الاشتقاق ما كان لهما هذا الأثر. ذلك أن كون الصيغ الصرفية المختلفة تنتمي إلى أوزان معينة تتكون من حروف أصول وأخرى زوائد، أدى إلى أن يُمَيَّز الزائد من الأصلي بسقوطه في التصاريف المختلفة (أي: بالاشتقاق) ويميز الوزن عن آخر باشتراكه معه في الأصول واختلافه عنه ببعض الزوائد (أي بالاشتقاق أيضاً)، ثم حصرت الأبنية بطريق حصر أوزانها. ولهذا لم يكن للميزان الصرفي معنى لو لم تكن الصيغ مشتق بعضها من بعض بطريق الحفاظ على صوامت الكلمة الأصلية وترتيبها في كل صيغة، ولو لم يكن لحصر الأبنية فائدة لو أن كل بناء كان مرتجلاً مستقلاً لا علاقة له بغيره. من هنا يمكن أن نقول إن التصريف إنما جاء لمعرفة طرق الاشتقاق وضبطها واللغة العربية هي في المقام الأول لغة اشتقاق، أو كما قرر أحد الباحثين : ((لغة جذور وصيغ، كلما التقى جذر بصيغة يتكون جذع، وكلما اندرج جذع في سياق تتكون الكلمة))[(1)].

أما تغييرات الإعلال والإبدال من القلب والحذف ونحوهما فقد ذكر عبد الدايم أنها أُخرجت من الميزان الصرفي، والسبب عنده في إخراجها من الميزان أنها تغييرات صوتية فونولوجية لا تطال البنية[(2)].

ويبدو أن مقصده بإخراجها من الميزان هو أن وزن الكلمة لا يختلف بعد إعلالها عما كان عليه الأصل قبل الإعلال، والصحيح عندي أنها بهذا لم تخرج من الميزان، بل على العكس تماماً؛ إذ إن الميزان استعمل لضبط الأصل قبل حدوث الإعلال، وحين تُقابل به الكلمة التي حصل فيها الإعلال يُعرف نوع التغيير الذي حصل لها فتتضح الصلة الاشتقاقية بمعرفة الأصل قبل الإعلال. وهذا هو أهم ما يؤديه الميزان، ولو اختلف وزن الكلمة قبل إعلالها عنه بعد الإعلال ما حصل للميزان فائدة أبداً.

---

(1) حول الاشتقاق: إدريس السغروشني، مقالة منشورة في كتاب (تقدم اللسانيات في الأقطار العربية، وقائع ندوة جهوية، الرباط، 1987م). ص 87.

(2) انظر: نظرية الصرف العربي: محمد عبد العزيز عبد الدايم، ص 51، والنظرية اللغوية ص 156 -158.

وأبعد من هذا نقول: إن المعتل ــ لا الصحيح ــ هو وحده السبب في ظهور الحاجة إلى الميزان الصرفي لرده إلى ما يماثله في البناء من الصحيح، وكذلك يعد حصر أبنية الصحيح طريقاً إلى نسبة كل معتل إلى أحدها بعد رده بالميزان إليه. وهذا الأمر هو بالتأكيد الذي جعل الصرفيين يقتصرون في أول الأمر على موضوعات الإعلال وأبنية الأسماء والأفعال، وذلك حين تبلور علم الصرف في مراحله الأولى معتمداً على هذه الفكرة على وجه التحديد.

توصل الباحث إلى نتيجة مهمة مفادها أن ضبط تغييرات الإعلال والإبدال في علم الصرف ينتمي إلى فكرة هيمنت على الدرس اللغوي التراثي عامة، ارتأى من جانبه تسميتها بفكرة «التعدد»، وهي القول بالأصلية والفرعية. ولتعدد عنده وجوه مختلفة يتجلى فيها، منها في الدرس الصرفي: أصلية المصدر وفرعية الفعل والمشتقات، وأصلية المفرد وفرعية المثنى والجمع، ونحو ذلك[1]. وذكر أن فكرة الأصلية والفرعية هيمنت على الدراسة النحوية والصرفية عموماً، لكنها أصل في النموذج الصرفي فرع في النموذج النحوي[2]؛ ربما لأن باب الإعلال والإبدال كله يقوم على القول بما كان أصلاً قبل حصول الإعلال وما آل إليه الحال بعده[3]. وأرى أنا أن القول بالأصل قبل الإعلال من لوازم الميزان الصرفي وضروراته؛ إذ يلزم على القول بالميزان أن تؤول الكلمات إلى أصولٍ يصاغ فيها صيغ معينة على أوزان معينة، ثم تأتي الضرورات الصوتية الناجمة عن التقاء بعض أصوات العلة فتفضي إلى تغيير تلك الأصوات بما سمي إعلالاً وإبدالاً، وحين تُقابَل الكلمةُ المغيَّرة بالوزن الذي تقتضيه صيغتها بحسب الميزان يعرف ما حصل لها من تغيير، ويمكن تبعاً لذلك التوصل إلى قوانين التغيير تلك، وهو ما اعتنى به المتأخرون[4].

لقد كانت فكرة الميزان أشبه بالنتيجة الحتمية التي لا مفر منها، والطريق الواضح إلى مراقبة سير الاشتقاق وتحولاته من حال إلى حال. ولما كانت العربية لغة الاشتقاق بحيث

---

(1) انظر: النظرية اللغوية: محمد عبد العزيز عبد الدايم، ص90 وما بعدها.

(2) انظر السابق ص 89.

(3) انظر السابق ص 94.

(4) نتفق مع عبد الدايم في إثبات هيمنة مبدأ «الأصلية والفرعية» في مناخ متعددة من الدرس اللغوي. ونحن إن سلَّمنا بتسمية جميع وجوه الأصلية والفرعية باسم واحد هو التعدد، فلابد من ذلك من التفصيل في هذا الأمر؛ لأن الأصلية والفرعية كما أوردها هو مختلفة المعاني باختلاف المواضع والسياقات والمناحي. إذ يختلف بالضرورة عد البنيتين المتصورة والمنجزة (العميقة والسطحية) في النحو أصلاً وفرعاً عن مبدأ الأصلية والفرعية في المفرد وفرعية المثنى والجمع أو المذكر وفرعه المؤنث وما إلى ذلك، وعن الأصلية والفرعية في أصل المشتقات (المصدر أو الفعل أو الجذر مثلاً) وفروعه، وعن الأصلية والفرعية التي تعني ما يقتضيه وزن الكلمة قبل حدوث الإعلال وما تؤول إليه بعد الإعلال. انظر ما سيأتي في هذه الدراسة في فقرة (الواوية واليائية)

«تحمل الأصوات الصامتة الثقل الدلالي، بينما توفر الأصوات الصائتة، والأصوات الصامتة المساعدة، المعلوماتِ الخاصة بعلم الصرف الاشتقاقي والإعرابي»[1]. تلازم «الاشتقاق» و«الميزان الصرفي» تلازماً أصبح به كل واحد منهما طريقاً إلى الآخر ودليلاً عليه؛ إذ بالاشتقاق يعرف الميزان وبالميزان يعرف الاشتقاق. وقد ذكر الصرفيون سقطات لبعض العلماء حين غفلوا عن معرفة طريق الاشتقاق فأخطؤوا في الوزن، أو ذهلوا عن معرفة الوزن فأخطؤوا طريق الاشتقاق. بل لقد شنعوا على أولئك العلماء، وجعلوا أخطاءهم المروية عنهم من الفداحة بحيث تجعلهم يبدون كالجهال بهذا الفن وأصوله، وعدوا في الوقت نفسه إتقان أصول فن التصريف طريقاً إلى تجنب الوقوع في مثل هذه الأخطاء[2].

جعل الصرفيون «الاشتقاق» أهمَّ أدلة الزيادة على الإطلاق، ويأتي الدليلان الآخران وهما: «عدم النظير» و«الغلبة» بعد الاشتقاق في المرتبة. وفي هذا التقديم دلالة واضحة على مركزية الاشتقاق وأهمية الاعتداد به بصورة جوهرية في علم الصرف عموماً، وليس فقط في أحد مباحثه وهو مبحث الزيادة. على أنَّ مبحث الزيادة على وجه الخصوص دون غيره من المباحث يعد في هذا النموذج أحد أعمدته التي لا يقوم إلا بها. من هنا يمكن القول إجمالاً: إن علم الصرف هو علم الاشتقاق، وآلته الميزان الصرفي، ومبحث «الزيادة» هو عصب المباحث فيه، لأن العلم قام أصلاً على ضبط الصلة الاشتقاقية بين الصيغ، وذلك ببيان ما بقي من الصوامت مشتركاً بين الصيغ المشتقة المختلفة وما زيد عليها أو حذف منها أو اختل ترتيبه بالقلب المكاني. يقول بعض الباحثين : «علم الصرف هو علم الاشتقاق... وليس هناك مبرر للفصل بينهما كما فعل بعض العلماء في التراث الصرفي. فالصرف والاشتقاق لفظان دالان على مدلول واحد، وهو نفس العلمين باعتبارين مختلفين: فإذا نظرت إلى العلم باعتباره عاملاً على اشتقاق الكلمة الفرع من الكلمة النواة الأصلية، أو الوحدة المعجمية، أو الجذر سميته علم الاشتقاق، وإذا نظرت إليه باعتباره عاملاً على التصريف سميته علم الصرف»[3]. فلا أهمية كبيرة إذاً في علم الصرف للخلاف المشهور في أصل الاشتقاق أَمِنَ المصدر أم من الفعل أم من الجذر[4]. ويمكن القول بعبارة أخرى: إن ما يهم الصرفي من الاشتقاق هو الصلة بين الصيغ المختلفة من جهة اشتراكها في الحروف الأصلية، ويصبح المعنى المشترك بينها في هذه الحال هو الدال على هذه الصلة، والدليل عليها، ومن ثم لا تتجاوز العناية بالمعنى المشترك حدود هذه الدلالة وهذا الاستلال.

(1) أعلام الفكر اللغوي: كيس فرستيج3/51.

(2) انظر: الخصائص (باب في سقطات العلماء): ابن جني 3/ 285، وما بعدها، والممتع: ابن عصفور 1/ 29 - 30.

(3) علم الصرف العربي، صبري المتولي، ص20.

(4) ينبغي أن يبقى هذا الخلاف في ضمن علم الاشتقاق الآخر الذي يعنى بالتأصيل والبحث في جذور الكلمات وفي تطور المعجم وما إلى ذلك، وهو ما يسمى بـ «التأثيل Etymology»

وليس ضَبْطُ الأبنيةِ المجردة والمزيدة في علم الصرف إلا إعمالاً وتطبيقاً لهذا الأمر من جهة، ومن جهة أخرى لكي يصبح هذا الأمر في الوقت نفسه معياراً لـ «النظير» الذي ورد في كلامهم أو لم يرد، وهو ثاني الأدلة. وأما «الغلبة» فهي تحقيق لمكان الزيادة فيما لم يعلم قياساً على ما عُلم.

حين انحصر نظرُ الصرفيين في الأفعال والأسماء سَهُلَ عليهم ضبطُ أبنيةِ الفعل وميزانِ كل بناء منها، وسهل أيضاً الاتكاءُ على الاشتقاق في هذا الضبط. ولسبب في ذلك قلة أبنيةَ الفعل وانحصار أبنيته في عدد محدود من الصيغ الدالة على الفعلية بهيئتها، وكذلك وضوح طريق الاشتقاق بوضوح بقاء الأصول في جميع تصرفات الأفعال والمصادر والأسماء الجارية على أفعالها التي سميت «المشتقات».

وشق عليهم ضبط أبنية الاسم وتصريفه؛ بسبب كثرة أبنية الاسم، وغموض الصلة الاشتقاقية بينه وبين غيره؛ لاعتباطية العلاقة بين الأسماء ومسمياتها أو ما تدل عليه. ولهذا عدوا تصريف الفعل هو الأصل في هذا العلم[1]. ولهذا أيضاً ظهرت إشكالات علم الصرف الجوهرية التي يمكن أن نسميها هنا «إشكالات النظرية الصرفية» في تصريف الاسمِ دون تصريف الفعل، واختل ترتيب أدلة الزيادة في الاسم تطبيقاً وإن لم ينصوا عليه عبارةً. وهذا ما سيتضح في فقرة تالية.

من الواضح، إذاً، أن النموذج الصرفي يقوم على حصر الأبنية وتعيين الأصلي والزائد في كل بناء منها. لكن لماذا احتيج إلى هذا الأمر أصلاً حتى ينبني العلم كله على الوفاء بذلك؟ الجواب هو: أن وجود حرف العلة في البناء الذي سُمي بـ «المعتل» هو الذي جعل الحاجة ماسة إلى قيام نموذج يرد المعتل إلى مقابله من الصحيح؛ فتتبين هيئته التي كان ينبغي أن يكون عليها لو لم يحل الإعلال، ومن ثم يُضبط ما يحصل له من تغيير. وهذا الأمر سنبينه بجلاء عند الحديث عن «الواوية واليائية» في الفقرة التالية، لكننا اخترنا أن ندمجٍ تكملة الحديث عن ملامح النظرية الصرفية مع إشكالات النظرية الصرفية فيما يلي؛ تجنباً لتكرار كثير من النقاط التي لا مفر من تكرارها لو أ فردنا كل جانب منهما بحديث مستقل.

5 ـ إشكالات النظرية الصرفية:

لا نبالغ إذا قلنا إن إشكالات النظرية الصرفية الجوهرية إنما نبعت من اتصالها بالاشتقاق؛ ولهذا يمكن القول: إن إشكالات النظرية الصرفية هي المعضلات نفسها التي تحيط بظاهرة الاشتقاق في العربية.

---

(1) انظر: كتاب الأفعال: ابن القوطية، ص 1، و كتاب التسهيل: تأليف: ابن مالك. (نص المتن في ابن عقيل: المساعد) 34/4.

وهي معضلات كثيرة متنوعة لم يكد يسلم منها حقل من حقول علوم العربية التي صار فيها موضوع الاشتقاق أشبه بالأفق المعرفي الذي يمد ظلاله على مختلف المعارف المتصلة باللسان العربي[1].

وسنحاول في الفقرات التالية الوقوف على أبرز ما واجه النموذج الصرفي العربي من هذا الجانب؛ آملين أن يكون في هذا البيان ــ إلى جانب إبراز مشكلات الدرس الصرفي ــ بيانٌ لزوايا النظرية نفسها ولطبيعة الدرس الصرفي على النحو الذي اجتهدت هذه الورقة في تقديمه. وسنختار لهذا البيان ثلاث مسائل رئيسة هي: (أبنية الأسماء والأفعال، الأصالة والزيادة في الأبنية، الواوية واليائية).

5. 1. أبنية الأفعال والأسماء:

قلنا فيما سبق: إن الفعل يتميز بهيئات ثابتة دالة بمجرد الصيغة، سمي دلالتَها ابنُ جني: الدلالة الصناعية[2]. فلما أراد الصرفيون حصر أبنية الفعل في ضوء ما استقر من التصور الفونيمي المتحدث عنه فيما سبق لم يواجهوا صعوبة تُذكر في التوصل إلى ثلاثة أوزان للفعل الماضي لم يرد في اللغة غيرها أصلاً، ولا يمكن للفعل الماضي أن يتجاوزها بموجب الهيئة الدالة له، هي : فَعَلَ وفَعِلَ وفَعُلَ[3]. ولم يَرِد للرباعي غير وزن واحد لا غير هو فَعْلَلَ. وكذا عُلِمَ ما يدخل على الثلاثي والرباعي من حروف فيفيد معاني واضحة غير تلك التي يفيدها مالم تلحق به هذه الحروف (معاني الزيادة)، وعُلمت مواضعُ دخول هذه الحروف (مواضع الزيادة). كما عُلمت الصيغ الممكنة التي تُعَدُّ تنوعاتٍ مختلفةً على أحرف الفعل الثلاثي أو الرباعي أو مزيدهما (أبنية المجرد والمزيد). وقد أفضت دلالة الفعل بصيغته (وهي الدلالة الصناعية بحسب تسمية ابن جني) إلى حصر أبنية الأفعال المجردة والمزيدة في عدد معلوم، ومن ثم إلى إطراد التقعيد في تصريف الأفعال، وعُدَّت الأفعالُ الأصلَ في علم التصريف دون الأسماء كما تقدم. وأفضت ــ مع هذه الدلالةِ ــ دلالةُ حروفه على المعنى (وهي الدلالة اللفظية بحسب تسمية ابن جني أيضاً) إلى وضوح ارتباط الصيغ ببعضها اشتقاقيّاً.

(1) رأى باحثون امتداد مفهوم الاشتقاق وسعته، ومن ثم دعوا إلى دراسة علوم اللسان العربي كلها من خلال ظاهرة الاشتقاق. انظر مثلاً: ظاهرة الاشتقاق: طنطاوي دراز، ص 36.

(2) فصلنا هذه الدلالة في دراسة مستقلة قيد النشر عن (خصائص الفعل في العربية).ونشير هنا إجمالاً إلى أن ابن جني فرق بين ثلاثة أنواع من دلالات الفعل. فسمى دلالته بصيغته «الدلالة الصناعية»، وبحروفه الدالة على الحدث ــ كالضرب من ضَرَبَ مثلاً ــ «الدلالة اللفظية»، وبدلالته على فاعله «الدلالة المعنوية». انظر: الخصائص: ابن جني 100/3.

(3) انظر دراستنا عن (عين الثلاثي) قيد النشر.

ومع ما في ضبط أبنية الفعل من سهولة ووضوح كما مر لم تسلم محاولة ضبطها في أقل عدد ممكن من بعض وجوه الصعوبة النسبية. ذلك أن الثلاثي لا مشكلة فيه أبداً كما تبين مما سبق، لكن الرباعي، وهو بناء وحيد هو «فَعْلَلَ»، حين أرادوا أن يقصروه على عدد قليل جاءت حروفه كلها مما يستحيل القول بزيادة شيء منها، كدحرج مثلاً، ذهبوا إلى زيادة كل حرف من حروف الزيادة ورد في هذا الوزن، كحوقل، وجورب، وشريف، وسيطر... إلخ، فقالوا حينئذٍ بالإلحاق؛ تخريجاً لهذه الزيادة التي لا دليل عليها من سيد الأدلة في الفعل وهو «الاشتقاق»[1].. وتجدر الإشارة هنا إلى أن إرادة الصرفيين قصر أبنية الفعل الرباعي المجرد على نحو دحرج، والاضطرار إلى القول بزيادة الواو في حوقل مثلاً، إنما جاءت انتقالاً من منهجهم في ضبط أبنية الأسماء، ولهذا نعد هذا الإشكال من قبيل إشكالات أبنية الأسماء التي سيأتي الحديث عنها فيما يأتي.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن أبنية المصادر وأبنية المشتقات (اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل...الخ)، إنما هي في تصريفات الفعل لا الاسم، وإن عدت من قبيل الأسماء من جهة موقعها التركيبية. وتتصل تصريفيّاً اتصالاً مباشراً بالفعل بحيث يوجه طرقَ صياغتها بناءُ الفعل المشترك معها في الحروف الأصول، ولذا سميت بالأسماء الجارية على أفعالها. ومن أجل ذلك سهل التوصل إلى أقيسة محكمة لضبط هذه الأنواع بانضباط صيغ أفعالها، ماعدا بعض العقبات التي واجهت ضبط مصادر الثلاثي على وجه الخصوص؛ لأسباب معينة حاول التوصل إلى بعضها عدد من الباحثين، لعل من أبرزها: تغاير اللهجات أحياناً، وأحياناً أخرى إرادة النص بكل مصدر منها إلى معنى معين[2].

أما أبنية الأسماء غير الجارية على أفعال فقد حُفت بالصعوبات في ضبط المجرد منها والمزيد معاً، لكن أبنية المزيد كانت أكثر حظّاً في الصعوبة والاستعصاء على الضبط والحصر. لقد حاولوا حصر مجرد الأسماء في أقل عدد ممكن، فنحوا نحو ضبطها بأقل المسموع مما حروفه كلها من غير حروف الزيادة المشهورة، ونفوا كل بناء له لم يثبت ورود شيء في لغة العرب على زنته. ومعنى ذلك: أنهم أقاموا معيارين في مواجهة العدد الكبير من أبنية الأسماء، أحدهما: حصر الأبنية فيما أصوله كلها من غير حروف الزيادة، والآخر:

(1) يبدو لي أن هذه المسألة التي أدت إلى القول بالإلحاق، تكاد تكون المشكلة الوحيدة التي واجهت ضبط أبنية الفعل. انظر دراستنا عن الإلحاق، مقبولة للنشر في مجلة كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر.

(2) راجع في أسباب تعدد مصادر الثلاثي ــ معاني الأبنية في العربية: تأليف:فاضل صالح السامرائي، ص 17 وما بعدها، وانظر أيضاً: الشذوذ في الصرف العربي: حسين عباس الرفايعة، ص 177 وما بعدها.

حصرها في الأوزان المسموعة، وهما معياران ضروريان؛ لئلا تؤدي الكثرة إلى «خرق متسع» كما سيرد بعد قليل.

غير حروف الزيادة، والآخر: حصرها في الأوزان المسموعة. وهما معياران ضروريان؛ لئلا تؤدي الكثرة إلى «خرق متسع» كما سيرد بعد قليل.

أثبتوا للثلاثي أبنيته العشرة التي لا مفرد من الاعتداد بها تبعاً للمعيارين المذكورين؛ لأنها جميعاً مسموعة عن العرب، وحروفها من غير حروف الزيادة، هي: فَعْل، وفُعْل، وفِعْل، وفَعَل، وفُعَل، وفِعَل، وفُعَل، وفُعُل، فِعَل، وفِعِل. وأثبتوا للرباعي ما هو كذلك فصار عدد أبنيته المتفق عليها خمسة هي فَعْلَل وفِعْلِل وفُعْلُل وفِعَلّ وفِعْلَل، وأنكر أكثرهم بناءً سادساً نسبوا القول به إلى الأخفش هو فُعْلَل كجُخْدَب[1]. ويبدو أن الدافع لإنكار هذا البناء هو نفسه الدافع إلى تقليل أبنية الخماسي المجرد وجعلها أربعة لا غير هي: فَعَلَّل، وفَعْلَلِل، وفُعَلِّل، وفِعْلَلّ، وهو الميل إلى تقليل الأبنية في الأصول ما أمكن. يقول ابن يعيش في عدم القول بأكثر من هذه الأوزان ضرورةً بعد أن أورد أبنية الخماسي الأربعة: «وقد ذكر محمد بن السري بناءً خامساً لجاز أن يُجْعَلَ «كَنَهْبُل» بناءً سادساً، وهذا يؤدي إلى خرفٍ متسعٍ»[2]. بل لقد رأى بعض الأوائل كالفراء والكسائي أن الاسم المجرد لا يكون إلا ثلاثيّاً، وما جاء منه رباعيّاً أو خماسيّاً فمزيد أبداً[3].

والذي يدل على ما قلناه من أن تقليل الأصول أدعى إلى الضبط، وهو الذي مال إليه الصرفيون إلى حد أنهم أنكروا بعض ما سُمِعَ فردّوه كما رأينا في جُخْدَب، أنهم جعلوا أبنية الرباعي خمسة كما تقدم مع ورود السماع بغير الخمسة المذكورة، وغير جُخْدَب المختلف فيها، ومع ذلك لم يؤخذ به. من ذلك بناء «فَعْلِل» كطَحْرِبَة[4]. و«فِعْلُل» كخِرْفُع، وزِئْبُر، وضِئْبُل[5]. و«فُعَلّ» كَخُبَعْث، ودُلَمْز[6]. والميل إلى تقليل الأصول في هذا المقام يسير مع مبدأ الثلاثية الذي قد يسميه بعض الباحثين «نظرية الثلاثية» المعتد به في ضبط النموذج الصرفي. وهو مبدأ يتجه بهذا النموذج نحو «المعيارية» في التقعيد في مقابل «الوصفية». والمعيارية ليست وصفاً سلبيّاً للنموذج كما قد يُظَنُّ، بل هي صفة إيجابية تضفي على النموذج

(1) انظر مثلاً: المنصف: ابن جني 1 /27- 28 ــ التبصرة: الصيمري 785/2 ــ شرح الشافية الرضي الإستراباذي 48/1، 55.

(2) شرح الملوكي: ابن يعيش ص29.

(3) انظر: شرح الملوكي : ابن يعيش ص 29 - 30.

(4) انظر: الممتع: ابن عصفور 1/ 67./

(5) انظر: شرح الكافية الشافية: ابن مالك 2023/4 ــ 2024، والممتع: ابن عصفور 1/ 69.

(6) انظر الأشموني: شرح ألفية ابن مالك 4/ 185.

سمة الإحكام والضبط، والتكامل في حل إشكالات التحليل الصرفي، بخلاف الوصفية التي تكتفي بإثبات ظاهرة الأحوال اللغوية كما هي.

حين رأى الصرفيون أن ما وَرَدَ في لغة العرب من نحو «جَعْفَر» مثلاً لا مفر من القول بأنه رباعي مجرد؛ لأن حروفه كلها من غير حروف ا لزيادة، جعلوا ما جاء على «فَعْلَل» رباعيّاً مجرداً، مالم يكن أحد حروفه مما يسوغ القول بزيادته، وهو الحروف العشرة. فالأصل أن ينظر إلى ما ورد من العشرة في هذا البناء ونحوه على أنه مزيد؛ ولهذا قالوا بزيادة النون في نحو «عنتر»[1]. ومن ثم جعلوا كل مافيه أحد الحروف العشرة من هذه البنية مزيداً بها ككوكب وجوهر ونحوهما، ولما لم يكن في ذلك دليل من الاشتقاق من حيث المعنى، ولا من حيث سقوط الزيادة في تصاريف الكلمة، ظهر عندهم مبحث خاص بهذا النوع سموه «الإلحاق» تُواجهُ به مشكلة تعارضه مع ما أقروه في الميزان الصرفي من علاقة الاشتقاق الدلالية بين الصيغ وسقوط الحرف المزيد في بعضها. وأرى أن مبحث الإلحاق في الأفعال إنما هو من قبيل «طرد الباب» في التحليل الصرفي؛ ليتسق التحليل في رباعي الأفعال مع تحليل رباعي الأسماء. وذلك لشدة الحاجة إلى القول بالإلحاق في أبنية الأسماء، بخلاف الأفعال التي لا ضير لو قيل فيها إن وزن حَوْقَلَ وجَوْرَب وسَيْطَرَ وشَرْيَفَ ونحو ذلك على وزن «فَعْلَلَ»، وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

وحين أريد حصر أبنية الأسماء المزيدة اتسع الخرق على الراقع؛ وذلك بسبب كثرتها حتى استعصى حصرها على الذين حاولوا استيعابها؛ قال ابن القطاع: «وما منهم من استوعبها، ولا أتى على جملتها. على أن سيبويه أول من ذكرها وأوفى من سطَّرها، فجميع ما ذكر منها في كتابه ثلاثمائة مثال وثمانية أمثلة، وعنده أنه ذكر جملتها. وكذلك أبو بكر بن السراج ذكر منها ما ذكره سيبويه وزاد عليه اثنين وعشرين مثالاً. وزاد أبو عمر الجرمي عليه أمثلة يسيرة. ثم زاد ابن خالويه أيضاً أمثلة يسيرة. وما منهم إلا من ترك أضعاف ما ذكر... والذي انتهى إليه وسعنا وبلغ إليه جهدنا بعد البحث والاجتهاد ألف مثال وخمسمئة مثال»[2]. وهذا أمر بدهي لا مفر منه إذا علمنا أن أكثر ما في الوجود مجرداً ومحسوساً هو مسميات تحتاج إلى أسماء، تختلف صيغها وتتعدد إلى الحد الذي تصبح به عملية الحصر شاقة إن لم تكن مستحيلة. بخلاف الفعل المحصور من حيث الصياغة في صيغ معينة دالة

(1) انظر: التتمة في التصريف: ابن القبيصي: ص 51. وانظر: تعليق المحقق في الحاشية.

(2) أبنية الأسماء والأفعال والصفات : ابن القطاع ص 89 - 92، وقارن لك بنقل السيوطي هذا النص مع التصريف فيه، حيث ذكر جملة ما توصل إليه ابن القطاع من المزيد فقط دون المجرد، وهو ألف ومائتان وعشرة أمثلة ــ المزهر : السيوطي 2 / 4.

بهيئتها كما سبق التنويه عنه سلفاً. لكن الصرفيين استطاعوا مواجهة كثرة أبنية الأسماء واتساعها بتقنين يقوم مقام الضبط والحصر ستتضح في العرض الآتي. بل لعل ما أشير إليه سابقاً من تقليل أبنية مجرد الأسماء هو أحد أجدى السبل التي بها يُستغنى عن حصر المزيد في قائمة معينة؛ لأن حصر المجرد ومعرفة الأقيسة التي بها تعلم الزيادة أجدى من محاولة أبنية المزيد(1).

وحين استُغني عن حصر جميع أبنية الأسماء بحصر المجرد منها وتعيين قانون تعرف به الزيادة، وحين احتيج أيضاً في الوقت نفسه إلى اتساق تحليل أبنية الأسماء والأفعال معاً وفق قانون الزيادة، مع ما بين النوعين من فرق واضح، أدى ذلك إلى بعض الصعوبة والاختلال في التحليل، وإلى كثرة الخلاف بين الصرفيين في طرق الاستدلال على الزيادة في الأسماء بوجه خاص، وهذا ما ستوضحه الفقرة التالية.

5 . 2 الأصالة والزيادة:

سبقت الإشارة فيما مضى إلى أن باب «الزيادة» هو عصب المباحث الصرفية، وقد اتفق عامة الصرفيين إجمالاً على إطار عام موحد لهذا الباب، وعلى القانون العام الذي يحكمه. لكنْ يبدو أن هذا الإطار أُحْكِمت صناعته ابتداءً في تصريف الفعل، ثم ميل إلى تعميمه ليشمل مع الفعل الاسمَ، وهما النوعان اللذان تصدى علم الصرف للعناية بضبط تغييراتهما، ونصوا في هذا الباب ضرورةً على أغراض الزيادة، ومواضع الزيادة في الكلمات؛ تمهيداً لضبط ما سموه ـ «أدلة الزيادة» وهو القانون الذي يعين أصول الكلمات وما زيد فيها، ومن ثم يعين وزنها الصرفي.

أما أغراض الزيادة ومواضعها فقد كانت في أبنية الأفعال واضحة لا لبس فيها؛ لأن الحرف يزاد في الفعل في مواضع معلومة لمعانٍ معلومة، فإذا استثنينا الزيادة لغرض الإلحاق الذي هو تابع لتحليل أبنية الأسماء ثم انتقلَ على سبيل طرد الباب، كما سبقت الإشارة إلى ذلك وكما سيتبين بصورة أوضح بعد قليل، وجدنا أهم الأغراض وأوضحها وأولاها بالقبول متحققة في الفعل بخلاف الاسم.

وقد نصوا على أن الحرف يزاد لمعنى أو للإلحاق، أو للتعويض، أو لإمكان الابتداء أو الوقف، أو لمد الصوت، أو لتكثير البنية(2). والأخيران خاصان بالأسماء دون الأفعال كمد

(1) قال الرضي: «وللمزيد فيه أبنية كثيرة ترتقي في قول سيبويه إلى ثلاثمائة وثمانية أبنية، وزيد عليها بعد سيبويه نيف على الثمانين، منه صحيح وسقيم، شرح جميع ذلك يطول، فالأولى الاقتصار على قانون يعرف به الزائد من الأصل». شرح شافية ابن الحاجب ـ الرضي الإستراباذي ، 1 / 50.

(2) انظر: المغني في تصريف الأفعال : محمد عبد الخالق عضيمة، ص 57.

الصوت في نحو « كتاب » و«عمود»، وتكثير البنية في نحو «قبعثرى»، ويصعب التسليم بأنهما غرضان واضحان يتحققان بالزيادة، بل لعلهما أشبه بالتخريج فيما لم يعلم له غرض واضح. وأوضح ما يمكن أن يقال في نحو هذه الزيادة هو أنها تأتي تبعاً للاستكثار من أبنية الأسماء غير المحدودة، والتي هي أشبه بقائمة « مفتوحة » في مقابل قائمة الأفعال «المغلقة» بعدد محدود من الصيغ الثابتة، وقد يشير إلى ذلك تسمية ابن يعيش لزيادتي مد الصوت وتكثير البنية معاً بـ «زيادة البناء»[1]. وكذلك عُيِّنَتْ مواضعُ الزيادة في الأفعال حين أمكن حصرُ جميع أبنية الفعل المزيدة، فعُلم مثلاً من خلال وزن فاعَلَ كقاتل زيادة الألف ثانية، ومن خلال وزن أَفْعَلَ كأكرم زيادة الهمزة أولاً، وهكذا، وحين أريد تعميم طرق ضبط مواضع الزيادة في الأفعال على الأسماء لم يمكن بداهة جعل جميع ذلك شاملاً الاسم والفعل معاً؛ لاختلاف أبنية النوعين على ما مر، ومن يتتبع الخلاف بين الصرفيين في مبحث مواضع الزيادة يجد الأمثلة المختلف فيها كلها من الأسماء.

وأما أدلة الزيادة فقد حصروها في ثلاثة أدلة، فرَّعها بعضُهم فوصل بها إلى عشرة أدلة[2]، لكنها جميعاً تؤول إلى الثلاثة المعتد بها، وهي: الاشتقاق، وعلم النظير، والغلبة[3]. ويكادون يجمعون كافة على جعل الاشتقاق أقوى الأدلة وأولاها بالاعتماد عليه[4]. والمقصود بالاشتقاق هنا ــ كما فسره ابن يعيش ــ هو «أنه إذا وردت الكلمة وفيها بعض حروف الزيادة ورأيت ذلك الحرف قد سقط في بعض تصاريفها، حكمت عليه بأنه زائد لسقوطه؛ إذ الأصل ثابت لا يسقط»[5]. والظاهر أن وضوح هذا الأمر في تصريف الأفعال، ومصادرها، والمشتقات (أي: الأسماء التي تجري على أفعالها) وكذا ما يدور مع هذه الأنواع جميعاً في مادتها من الأسماء الأخرى، هو الذي أوجب تقديم الاشتقاق على الدليلين الآخرين. بل يمكن القول: إن دليل الاشتقاق كان يكفي وحده لو أن هذا العلم اقتصر على تصريف الأفعال وحدها، أما دليلاً المثال (النظير) والكثرة (الغلبة) فإنما احتيج إليهما في تعيين زوائد الأسماء خاصة.

أبقى الصرفيون من الناحية النظرية دليل «الاشتقاق» مقدّماً على سائر الأدلة في التوصل إلى زوائد الأفعال والأسماء مطلقاً، حيث لم أجد منهم من ذكر صراحةً تقديمَ شيء من الأدلة

(1) انظر: شرح الملوكي: ابن يعيش ــ ص 107.
(2) انظر: مثلاً: شذا العرف : أحمد الحملاوي ــ ص 187 ــ 189.
(3) انظر مثلاً: شرح شافية ابن الحاجب: الرضي الإستراباذي ــ 2/ 333.
(4) انظر : الشافية: ابن الحاجب ص 70 ، وأيضاً: شرح الملوكي : ابن يعيش ص 119.
(5) شرح الملوكي: ابن يعيش ــ ص 119.

عليه في سياق ما. لكنَّ ذلك من الناحية التطبيقية لم يكن ممكناً مع الأسماء، إذ قُدِّمَ بصورة عملية دليلُ «عدم النظير» على دليل الاشتقاق في التوصل إلى زوائد عدد كبير جداً من الأسماء، وفي إثبات بعض أبنية الأسماء ونفي بعضها الآخر. ولابد من الإشارة هنا إلى أن الاشتقاق لا يساعد كثيراً في التوصل إلى زائد الأسماء، ولذا كان من الضروري الاعتمادُ على غيره للفصل بين ماهو أصلي وماهو زائد؛ وذلك لما سبق أنْ أُشير إليه من أنَّ أكثر الأسماء مرتجل لا علاقة بينه وبين مسماه، ولا علاقةَ قطعيةً بينه وبين ما استعمل من مادته فعلاً أو مصدراً أو وصفاً، فكان الاعتماد على دليل عدم النظير. أما حين يتساوى المثالان بأن يوجد في اللغة ذلك النظير بجعل الحرف في الكلمة زائداً أو أصليّاً معاً فإنهم يلجؤون حينئذٍ إلى دليل آخر هو كثرة ورود الحرف زائداً في موضع ما، وهو دليل الغلبة. ولهذا رُتبت الأدلة الثلاثة هذا الترتيب.

استُنِدَ إلى دليل عدم النظير كثيراً في الحكم على حرف ما في الاسم بأنه مزيد. فـ «عفريت» على سبيل المثال تحتمل أن تكون على وزن فِعْليل و فعليت؛ فاحتيج حينئذٍ إلى معرفة أي المثالين ورد في لغة العرب لتُحْمَلَ الكلمةُ عليه، ولذلك جعلوها على زنة فعيل والتاء زائدة، وكذلك رُد على أبي عبيدة جعله «مندوحة» من انداح؛ لأنه يلزم عليه إثبات بناء مَنْفُعْلَة وهو غير موجود، وعلى ثعلب جعل كلمة «أسكُفَّة» من استكف؛ لأنه يؤدي إلى بناء أُسْفُعلة، وعلى جعله كلمة «تَنّور» مشتقة من النار؛ لأنه يؤدي إلى تفعول واختير له فَعّول الذي له نظير وإن أدى ذلك إلى اشتقاقه من «تنر» غير المستعمل في اللغة[1]. وهكذا. وقد أفاد الدليل نفسه في نفس أبنية مجردة لو عُدم هذا الدليل فأُثبتت لأدى ذلك إلى زيادة أبنية المجرد وكثرتها، وهو الخرق المتسع كما ذكرنا آنفاً. ويوضح ذلك أنهم حكموا بزيادة النون في «نَرْجِس» لعدم فَعْلِل في الرباعي، وبزيادتها في «قُرَنْفُل» لعدم فَعَلُّل في الخماسي. ويمكن أن نعكس العبارة فنقول: عُدِم فَعْلِل في الرباعي وفَعَلُّل في الخماسي؛ لأن النون في نرجس وقرنفل زائدة، وحينئذٍ تظهر الفائدة المزدوجة للقول بدليل عدم النظير في ضبط أبنية الأسماء المجردة والمزيدة معاً، ولاشك أن النظر في إثبات أبنية الأسماء إلى النظير (المثال) في الدرس التراثي لم يكن عبثاً ولا تزايداً كما قد يُظن، بل هو أمر مسوَّغ، وله فائدة كبيرة في ضبط أوزان الأسماء وتقعيدها على كثرتها؛ لأنه ينحو نحو التمييز بين ما تقره اللغة من الأوزان والصيغ فتمتاز به عن غيرها من اللغات ومالا تقره فيعرف أنه ليس منها بمجرد سماعه. ويعد هذا في العصر الحديث إطاراً مهمّاً من الأطر التي يُحتاج إليها في تعريب المصطلحات وسبكها على وفق ما يُقبل في أوزان العربية.

---

(1) انظر : الممتع: ابن عصفور 1/ 32.

أما الاستناد إلى غلبة زيادة الحرف في موضع ما فواضح أنه تالٍ في النظر وفي التطبيق معاً للاستناد إلى دليل عدم النظير، ولا يُلجأ إليه إلا عند وجود النظير بجعل الحرف أصليّاً وزائداً. لكن هذا الدليل عموماً لم يكن ممكناً أن يقال به ويستند عليه إلا بعد أن تكون الأمثلة قد عرفت نظائرها المجردة والمزيدة، وهو نفسه دليل النظير، ومن ثم عُرفت مواضع الزيادة فيها. ولذلك عبروا في تفسير هذا الدليل بـ «الكثرة»، فقالوا: إنه يعني كثرة ورود الحرف زائداً في موضع ما[1].

يمكن إذاً في ضوء ماسبق أن نقول: إن ترتيب الأدلة لم يكن دائماً على الصورة المطلقة التي ورد بها في التنظير عند عامة الصرفيين، ولم تكن على درجة واحدة من الحاجة إليها والاستناد عليها في تحليل أبنية الأفعال وأبنية الأسماء. ومع ذلك حاول بعضُ علماء العربية المحافظةَ على الترتيب النظري لأدلة الزيادة، بتقديم دليل «الاشتقاق» في الأسماء؛ ربما لسيطرة الأفق المعرفي السائد في دراسة علوم العربية واستقراره في الأذهان، وهو ردُّ كل اسم إلى أصول اشتقاقية واضحة تصل بين الاسم وألفاظ أخرى مما استعمل من مادته في اللغة عموماً. فجاءت محاولات متعددة في الربط الدلالي بين كل اسم وما استعمل في اللغة مشتركاً معه في حروفه الأصلية. وهي نظرة منبعها في الأساس ــ كما يبدو ــ النظر اللغوي «التأثيلي» إلى ألفاظ اللغة، وذلك بإعادة كل مستعمل منها إلى «الجذر» ثم ما تفرع منه ومع أن علاقة الاسم بمسماه اعتباطية، فلا مناسبة طبيعية بين الاسم وما يدل عليه أو يشير إليه، وإن خالف ذلك بعض العلماء والدارسين[2]. ومع أن أغلب الأسماء مرتجل لا علاقة بينه وبين ما استعمل من مادته، كحجر وتراب وطين ورجل وجبل... الخ، قال بعض الأوائل: إن العربَ لا تتكلم إلا بما تعرف معناه[3]. ذكر بعضهم أن الخيل مشتقة من الخيلاء، والغنم من الغنيمة، والبقر من بقر بطنه إذا شقها، والجمل من الجَمال، والغراب من الاغتراب، والجرادة م الجرد، وعكسوا فجعلوا العقوبة من العُقاب على جهة التطير، وكذلك ربطوا بين تسمية العرب بهذا الاسم والإعراب بمعنى الإبانة والفصاحة لأن العرب كما يُعتقد

---

(1) قيل بالمناسبة الطبيعية بين الاسم وما يشير إليه، كما قيل باعتباطية العلاقة بينهما قديماً وحديثاً. وهي مسألة مشهورة. انظر: المزهر : السيوطي 47/1 ، أيضاً : التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة: وليد قصاب ص 390 - 391.

(2) حكوا أن الثور سمي ثوراً لأنه يثير الأرض، وسمي الرحل كذلك لأنه مأخوذ من الرحيل، والصبي من «صبوت إلى الشيء» إذا ملت إليه، والطفل من «طفلت الشمس» إذا غربت... إلخ، انظر: المزهر : السيوطي 1/ 353 - 354، وانظر أيضاً: الاشتقاق: فؤاد طرزي ص 22 ــ مناهج البحث في اللغة: تمام حسان ص 216 - 217.

(3) انظر دراستنا عن (خصائص الفعل في العربية) قيد النشر، وأنظر أيضاً : الخصائص: ابن جني 1/ 35، وما بعدها، والممتع: ابن عصفور 1/ 44- 45.

هم أكثر الأمم فصاحة وإعراباً عن المعنى[1]. وبين الأنثى والبلد الأنيث بمعنى الليونة[2]... الخ.

لم يكن إذاً انتقالُ النظرة اللغوية التأثيلية إلى علم التصريف عبثاً أو اعتسافاً كما قد يُظن، بل لذلك مسوغان، أحدهما: نظري لغوي عام هو تلازمُ التصريف والاشتقاق على النحو المشار إليه سلفاً، وهو سبب وجيه من أسباب عدم الفصل بينهما. والآخر: عمليٌّ مخصوصٌ متعلقٌ بالصناعة الصرفية وإحكام أصولها، هو أن الحاجة في هذا الفن ماسَّة إلى استثمار تلازم الصرف والتأثيل للتوصل إلى أصول بعض الكلمات التي قد غمض بالضرورة التوصل إليها، ولابد لإزالة الغموض من اللجوء إلى علاقة الكلمة بصيغ أخرى مستعملة من الجذر اللغوي نفسه، ولعل من بين أهم ما يوضح استثمار هذه الصلة في إحكام النموذج الصرفي القول بثلاثية الأصول «النظرية الثلاثية»[3]. على ماهو معلوم في الدرس الصرفي العربي. وهو قول يقتضي رد ما نقص عن الثلاثة إليها، والإعادة إلى الثلاثة ما زيد عليها إلا ما لا سبيل إلى إعادته، وكذا إعادة الألف إلى الواو أو الياء فيما لا يمكن عدها فيه. إلا في موضع أصل، بمساعدة ما استعمل من الكلمة في تصاريف أخرى للكلمة نفسها، أو ما استعمل من المادة عموماً، وهي مسألة «الواوية واليائية» الشهيرة التي سنقف على بعض جوانبها المتعلقة بما نحن بصدده في الفقرة التالية:

5 . 3 . الواوية واليائية:

من المعلوم أن الكلمة تتألف مادتها إما من حروف صوامت صحيحة، وهو ما عرف بـ «الصحيح» وإما من حروف صوامت صحيحة بينها ألف أو واو أو ياء، وهو ما عرف بـ «المعتل». وقد جعل الصرفيون الصحيح هو الأصل وليس المعتل يعني في السياق ماكان ينبغي أن يُنطق به االمعتل لو لم يحصل له التغيير، أو لو جاء مكان العلة حرف صحيح. ويصبح في هذه الحال الوزن في الصحيح هو الوزن المعتد به في المعتل، ومن ثم يُضبط على وفقه ومقابلةً به تغييرُ الإعلال وتعرف أسبابه وطرقه.

(1) انظر: لسان العرب: ابن منظور (أنث) ، وانظر: مناهج البحث في اللغة : حسان تمام ص 216 - 217.

(2)

(3) انظر في نظرية «ثلاثية الأصول» المعتمدة في النموذج الصرفي، وما يقابلها من القول بثنائية الأصول: أصول اللغة العربية بين الثنائية والثلاثية : توفيق محمد شاهين، (ص 10 - 12).

ولهذا السبب قلنا فيما سبق إن الإعلال يدخل دخولاً كاملاً في تطبيقات الميزان، ولا يخرج منه، ووجَّهنا الأصلية والفرعية في هذا الباب هذه الوجهة (1). على أن من المهم أن يُعلَم في هذا المقام أنَّ الأصل الذي يُرَدُّ إليه المعتل بواسطة الميزان الصرفي، وهو مماثله من الصحيح، معلومٌ ظاهرٌ لا يُحتاج لضبطه إلى الميزان، وهو في هذه الحال ليس بأكثر من معيار يُعاد إليه لضبط المعتل على وَفقه، سواء أكان حرف العلة في المعتل منقلباً عن أصل أم زائداً أم أصليّاً. ذلك لأن سير الصحيح مع الميزان في حركاته وسكناته هو الهادي إلى حروف المعتل وحركاته وسكناته كما كانت عليه قبل الإعلال، أي: لو جاء المعتل محركاً وساكناً كالذي يماثله من الصحيح.

أما الألف فمن المعلوم أن القول بالأصل الثلاثي في الأفعال المتصرفة والأسماء المعربة يقتضي بالضرورة أن تعد الألف في نحو قال وباع ودعا وسعى واستعلى واصطفى و دار وناب وفتى وعصا... إلخ، منقلبة عن واو أو عن ياء لا محالة، ويعود هذا التصور إلى ارتباط وثيق بين الميزان الصرفي والصورة الفونيمية الراسخة في الأذهان عن الحروف والحركات وثلاثية الأصول. ذلك أن الأصول الثلاثة في أي كلمة (الجذر) لا يمكن أن يكون من بينها وفق هذا التصور حرفُ مد لا يخرج عن مديته فلا يتيح لنفسه ولا لمجاوره التغيير، وهو الألف، مادام الجذر معدوداً من قبيل المادة الخام المرنة التي تصاغ بالميزان على وزن أو أوزان معينة، وما دامت الواو والياء أيضاً تظهران في الكلمة، وتتيحان في الوقت نفسه صوغ التصاريف المختلفة التي من بينها ما يكون بهذه الألف.

فلو افترضنا أن الأوائل جعلوا جذر (ق و ل) مثلاً بالألف بدلاً من الواو (أي: ق ا ل) اعتماداً على الماضي (قالَ) لأعجزهم تصريف هذه المادة إلى غير صيغة الماضي المذكورة، ولنتج عن الألف الثابتة على السكون وهي عين الكلمة، وعلى اقتضاء فتح ما قبلها ــ بحسب رؤيتهم ــ وهي فاء الكلمة، أن تكون الكلمة بالضرورة ثابتة على حال واحدة أشبه بالجوامد، وهو أيضاً خلاف ما ينطق به؛ لأننا سنحتاج بالضرورة إلى تفسير مقبول للواو الواردة في المضارع (يقول) وفي المصدر (قول) (2). على أننا لو قلنا كما قال بعض

(1) صحيح أن الأصلية والفرعية في «قول وقال» ونحو ذلك تعني الأصل (البنية العميقة) وهو «قَوَلَ» والفرع (البنية السطحية) وهو «قال» لكن ذلك نفسه منظور إليه في هذا السياق من وجهة أخرى هي المذكورة هنا، راجع ما سبق في هذه الدراسة عن مقولة التعدد وصوره المختلفة في فقرة سابقة.

(2) يقول داود عبده: (من حيث المبدأ ليس هناك ما يمنع أن يكون أصل قام: قام، وأصل باع: باع. بل إن هذا هو الشيء الطبيعي، إلا إذا وجد مبرر لغير ذلك. ويقيني أن هناك مثل هذا المبرر. فالعالم الذي يصر على أن أصل قام: قام، وأصل باع: باع، عليه أن يقدم تفسيراً لوجود ضمة طويلة (الواو) في مضارع طائفة من الأفعال منها يقوم، وكسرة طويلة (الياء)

الباحثين المعاصرين، كديزيرة سقال وعبد الصبور شاهين وغيرهما: إن وزن قال أو باع مثلاً هو (فال) [1]. لما صار للميزان الصرفي أية قيمة على الإطلاق. إذ إن النموذج الصرفي كله انبنى كما سلف على فكرة رد «المعتل» إلى «الصحيح» بالآلة المسماة في هذا النموذج بـ «الميزان». ذلك أن الميزان الضابط لأبنية الصحيح ليس إلا وسيلة تعينهم على معرفة أصل بناء المعتل قبل إعلاله بقياسه على مقابله من الصحيح، ومن ثم معرفة كيفيات الإعلال الحاصلة فيه.

لا يستقيم أن تكون الألف في «قال» ، و «باع» ونحوهما إلا واواً أو ياءً متحركة قبل القلب بإحدى الحركات الثلاث (الفتحة والكسرة والضمة) ولا يجوز أن تكون ساكنة؛ لأنه لا يقابل هذه البنية من الصحيح إلا ثلاث صيغ هي : فَعَلَ و فَعِلَ وفَعُلَ، ولا رابع لها. ويسند القولَ بواوية نحو «قال، وخاف، ودعا، وغزا»، والقولَ بيائية نحو «باع، وسار، ورمى، وسعى» ظهورُ الواو والياء في مضارع هذه الأفعال أو في مصادرها. كما يسند القولَ بوزن كل فعل منها وزنُ ما يماثله في بابه من الصحيح.

ولهذا ظهر في علم الصرف مبحث «أبواب الفعل الثلاثي الستة» المشهور. وهو مبحثٌ ــ مع اعتماده على نظرية «الثلاثية» التي لا يجوز أن تعد الأصول أقل منها ــ يستند بصورة جوهرية إلى «الواوية واليائية»المتحدث عنها هنا، ولابد بحسب ما يقتضيه النموذج من أنْ تُعَدَّ «قال» كـ «نصر» بسبب مجيء المضارع على «يقول» وأنْ تُعَدَّ «باع» كـ «ضرب» لمجيء المضارع على «يبيع»، وهكذا. ولا بد أيضاً من أن تُخَرَّجَ صيغة المضارع على الإعلال بالنقل؛ لمخالفة «يقول» لـ «ينصر»، و«يبيع» لـ «يضرب». وهو تخريج بدل أبلغ الدلالة على قوة النموذج وتماسكه وترابطه وتكامل أجزائه؛ لأن النقل يطَّرِد في أبنية ألفاظ أخرى مشابهة يتحقق فيها شرط النقل نفسه، مثلما يطرد ظهور الواو والياء في التصاريف المختلفة للأبنية المشابهة أيضاً.

اقتضى ظهور الواو أو الياء في تصاريف الأفعال ثلاثية الأصول ومزيدها التي أحد أصولها الثلاثة ألف أن يجعلوا «الاشتقاق» بالمعني المبين فيما مضى دليلاً على القول بالأصل الواوي أو اليائي، وفي الوقت نفسه طريقاً لمعرفة الأصل الذي صار ألفاً في نحو

في مضارع طائفة أخرى من بينها يبيع. وعليه كذلك أن يفسر وجود الواو في مصادر الطائفة الأولى والياء في مصادر الثانية). انظر: أبحاث في اللغة العربية : داود عبده ــ ص 11.

(1) انظر : الصرف وعلم الأصوات: دزيرة سقال ، ص 27، 203، و المنهج الصوتي للبنية العربية: عبد الصبور شاهين: ص 83، وانظر أيضاً: اللغة العربية معناها ومبناها: تمام حسان، ص 145، ودراسة البنية الصرفية : عبد المقصود محمد عبد الصبور، ص 254 ــ 255.

«قال وباع ودعا ورمى». وحينئذٍ لا مشكلة في هذه الأفعال ونحوها؛ إذ يظهر الأصل الواوي أو اليائي في بعض التصاريف لا محالة. لكن المشكلة تبدو واضحة جدّاً في الأسماء خاصة (والمقصود بها هنا الأسماء التي لا تجري على أفعال)، ولابد حينئذٍ من حل الإشكال؛ لئلا ينخرم النموذج.

لقد اضطُر الصرفيون تبعاً لما يقتضيه نموذجهم التحليلي في كل اسم معرب إلى التعامل مع الألف التي لا مفر من القول بانقلابها عن أصل واوي أو يائي على أنها كذلك، ثم يجتهدون بعد ذلك في التوصل إلى تعيين هذا الأصل. ومع أن بعض التصاريف غير الاشتقاقية كالتصغير والتثنية والجمع تساعد أحياناً على التوصل إلى الأصل الواوي أو اليائي، قد يعجزون عن التوصل إليه في أحيان أخرى، فلا يبقى لهم من سبيل غير الاشتقاق، وهو النظر إلى الاسم في ضوء ما استعمل من مادته فعلاً أو مصدراً حتى إن لم يساعد المعنى الذي يقتضيه الاشتقاق على ذلك، فيأتي التحليل بعيداً لا يسوَّغه إلا اطراد النموذج. ويتضح هذا الأمر بصورة جلية إذا نظرنا إلى الألف في نحو «دار» مثلاً، إذ القول في الاستدلال على واويتها: إنها من دار يدور، يعني أنا نعتسف الاشتقاق في بيان أصولها بالاتجاه إلى ما استعمل من المادة لا إلى ما اشتقت الكلمة منه، والاسم لا يلزم أن يكون قد اشتق من شيء؛ لأنه يكون في كثير من أحواله مرتجلاً لا علاقة بينه وبين ما استُعمل من مادته فعلاً أو مصدراً أو وصفاً كما تقدم، وما ورد عنهم من صور تكلف اشتقاق الدار من الدور والنار من النور والجار من الجور والمال من الميل.... إلخ، لا دليل عليه، وقد سبقت الإشارة إلى حديثهم عن اشتقاق الخيل والغنم والبقر والجمال والأنثى ونحو ذلك. ومما يشابه هذا أيضاً من بعض الوجوه ما عللوا به همز الحائط والحائش والعائر على وفق همز قائم ونحوه من أسماء الأفعال الجارية على أفعال مُعَلَّة[1].

أما التصاريف غير الاشتقاقية، كالتثنية والجمع والتصغير والنسب، فقد لجِئَ إليها لمعرفة الأصل الواوي أو اليائي بدرجة أقل من اللجوء إلى التصاريف الاشتقاقية؛ لأنَ هذا الطريق وإن كان مجدياً في بعض الكلمات لم يكن كذلك في بعضها الآخر، لكنهم حاولوا الإفلات على أية حال من ذلك قدر الإمكان، ولاسيما التصغير، إذ نصوا كثيراً على أن التصغير يرد الكلمات إلى أصولها[2]. غير أن هذا النوع من الاستدلال قد يأتي فيه الدليل والمستدل عليه متوقفاً أحدهما على الآخر، ولا فائدة حينئذٍ إن لم تكن الكلمة مسموعة فيها التصغير على

(1) انظر: الخصائص: ابن جني 1 / 120 ــ 121.

(2) انظر مثلاً: التصريح: خالد الأزهري 2/ 323 ، وشذا العرف: أحمد الحملاوي، ص 163، وانظر أيضاً: رد الألفاظ إلى أصولها : عبد الكريم صالح الزهراني ، ص 62.

وجه معين. ذلك أن كلمة «باب» على سبيل المثال لا الحصر يلزم لمعرفة تصغيرها على «بويب» معرفةُ أنها واوية، ويلزم لمعرفة كونها واوية معرفة تصغيرها على هذا النحو، فإنْ عُدم السماع فيها توقف كل طرف منهما على الآخر بلا جدوى، ويقال هذا الشيء نفسه عن التثنية وغيرها؛ فتثنية فتى على فتيان وعصا على عصوان وما شابه ذلك يحتاج إما إلى سماع في التثنية يسند اليائية أو الواوية، وإما إلى معرفة الأصل للتوصل إلى معرفة التثنية، وهكذا. على أن معرفة قوانين الصياغة، كقواعد التثنية والتصغير وما إلى ذلك، لم تكن مما عني به هذا العلم في أول ظهوره، بل ذلك مما جاء متأخراً حين أضيف إلى أبوابه أبواب أخرى على ما سيتضح.

لقد كان الوصول إلى الأصل الواوي أو اليائي عن طريق الاشتقاق بشقيه: السهل الواضح في الأفعال والغامض المتكلف في الأسماء أحد أقوى مسوغات تقديم دليل الاشتقاق على غيره دون تقييد في كثير من المقامات؛ لأنه المحتاج إليه على وجه الخصوص فيما يفتقر بالضرورة إلى الجزم بواويته أو يائيته. ولهذا يمكن القول: إن النموذج الصرفي قدَّمَ من أدلة الزيادة ما يحتاج إليه في مواضع معينة من الأسماء. فقدم الاشتقاق وإن أدى ذلك إلى بعض صور التكلف أحياناً. وقدَّمَ عدم النظير في غيرها حين يؤدي ذلك إلى الفائدة المزدوجة المبينة فيما سبق، وإذا أعجزه القول به لجأ إلى الغلبة. ويبين هذا الأمر بالصورة المعروضة هنا مرونة النموذج وقدرته على الاختيار وعلى اصطناع ما يواجه به قضايا التحليل ومشكلاته المختلفة المتباينة بتباين أنواع الكلمات التي يواجه تحليلها. لكنه في الوقت نفسه ربما كان أهم عوامل غموض العلم ودقة مسائله، وعسر تحصيله عسراً شهد به أكثر علماء العربية[1]. فضلاً عن اختلاف الأقوال في الأوزان والأبنية، واختلال موازين الأحكام بين عدد من علماء الصرف كما هو معلوم.

ومن مجمل العرض السابق في مسألة «الواوية واليائية» يتبين أنها قضية مركزية في النموذج الصرفي، إذ عليها يدور تحليل المعتل. والمعتل هو محور تحليل البنية؛ إذ لم تضبط

(1) قال ابن جني في بيان عسر علم التصريف: إنه (قليلاً ما يعرفه أكثر أهل اللغة؛ لاشتغالهم بالسماع عن القياس. ولهذا ما لا تكاد تجد لكثير من مصنفي اللغة كتاباً إلا وفيه سهو وخلل في التصريف. وترى كتابه أسد شيء فيما يحكيه، فإذا رجع للقياس، وأخذ يصرِّف ويشتق اضطرب كلامه وخلَّط. وإذا تأملت ذلك في كتبهم لم يكد يخلو منه كتابٌ إلا الفرد، ويتكرر هذا التخليط على حسب طول الكتاب وقصره، وليس هذا غضاً من أسلافنا، ولا توهيناً لعلمائنا، كيف وبعلومهم نقتدي، وعلى أمثلتهم نحتذي. وإنما أردت بذلك التنبيه على فضل هذا القبيل من علوم العربية، وأنه من أشرفه وأنفسه، حتى إن أهله المشبلين عليه والمنصرفين إليه كثيراً ما يخطئون فيه ويخلِّطون، فكيف بمن هو عنه بمعزل، وبعلم سواه متشاغل). المنصف: ابن جني 3/1.

الأبنية في الصحيح، ويُعَيَّن المجرد والمزيد فيه، وتُحَدَّد قوانين أصالة حروفه وزيادتها، إلا خدمة للأبنية المعتلة ومعياراً تُرد إليه وتقاس به.

ومنه يُعْلَم أن دعوة بعض الباحثين المعاصرين إلى وزن نحو «قال» على «فال» و«سعى» على «فعا» بدعوى الميل إلى دقة الوصف الصوتي بحسب ما يمليه منظور علم الأصوات الحديث، إنما هي دعوة تتعارض مع لب النظرية الصرفية وجوهرها. إذ لا معنى مطلقاً للأخْذِ بالميزان الصرفي في التحليل وجَعْلِ الألف في هذه الألفاظ أصلاً بدل القول بالأصل الواوي أو اليائي. ولذا لا يمكن بحالٍ من الأحوال الجمع بين ماهو قائم في علم الصرف التراثي وما يدعو إليه المعاصرون من إصلاح من هذا القبيل.

ويُعلم مما تقدم في المسألة أيضاً أن من نادى من الوصفيين بالتمسك بالظاهر المنطوق وتجنب القول بالأصل المتخيل في نحو «قالَ وباعَ ودعا ورمى» ونحو «دار ومال وعصا وفتى» ونحو «ميزان وموقن» ونحو «قائل وبائع وسماء وبناء»... إلخ إما أنهم قد فهموا المسألة بوجه غير الذي أُورد به في النموذج الصرفي وأراده الأوائل، وهو أن القول بالأصل لابد أن يعني بالضرورة ورود الأصل متكلماً به[(1)]. وليس الأمر كذلك[(2)]. وإنما أنهم يعتقدون أن بالإمكان الجمع بين ما ينادون به والأصول المعتمدة في العلم دون تعارض.

6 . التبويب الصرفي (تحولاته وإشكالاته:

لتبويب العلوم كافة أهمية بالغة لا يمكن تجاهلها في مقام التعرف إلى طبيعتها ومراحل تبلورها حتى تصل إلى صورة ما معينة، وكذلك في إظهار التصورات الكلية لكل علم وماهو أساسي فيه عند عامة المشتغلين به[(3)]. ولهذا يمكن أن يسهم تتبع التبويب وتطوره من مرحلة

---

(1) يقول إبراهيم أنيس مثلاً: (فنراهم يعدون الكلمات التالية من الإبدال: سماء، قائل، رضي، مصابيح، صيام، ميزان، سيّد، مرضيّ، موقن، خاف، اصطبر... إلخ، في حين أنه لم ترد لنا لمثل هذه الكلمات صور أخرى كالتي افترضوها مثل سماو، قاول، مصاباح، صِوام، مِوْزان، سيوِد، مُيْقن، خَوِفَ، اصتبر... إلخ). من أسرار اللغة: إبراهيم أنيس، ص 71. وانظر أيضاً مدخل إلى دراسة الصرف العربي على ضوء الدراسات اللغوية الحديثة: مصطفى النحاس، ص 101 ــ 102.

(2) يقول ابن جني : «وينبغي أن يُعلم أنه ليس معنى قولنا: إنه كان الأصل في قام وباع: قَوَمَ وبَيَعَ، وفي أخاف وأقام: أخْوَفَ وأَقْوَمَ، وفي استعان واستقام: استعْوَنَ واستقْوَمَ، أنا نريد به أنهم قد كانوا نطقوا مُدَّةً من الزمان بــ «قَوَمَ وبَيَعَ» ونحوهما مما هو مغير، ثم إنهم أضربوا عن ذلك فيما بعد. وإنما نريد بذلك أن هذا لو نُطق به على ما يوجبه القياس بالحمل على أمثاله لقيل: قَوَمَ وبَيَعَ واستقوم» . المنصف: ابن جني 1/ 190. وانظر أيضاً نصّاً آخر مشابهاً له في الخصائص 1/ 257 ــ 258.

(3) ذكر بعضهم أن العلم يعرف ويتميز عن غيره بالتقسيم والمباحث، ومن ثم يحكم على كتاب ما مثلاً بأنه في علم «إعراب القرآن» لا في علم «النحو»، وإن كان مشتملاً على قدر كبير جدّاً من النحو مسائله. انظر شرح الجاربردي (مجموعة الشافية) 1 / 9.

إلى مرحلة تالية في كل علم من علوم العربية وغيرها في الكشف عن تشكل العلم ثم استقراره على حالة معينة، هي في نهاية المطاف طبيعته على الوجه الذي يميزه تمييزاً حاسماً عن غيره. وقد تصدى مهدي القرني لتتبع ترتيب الأبواب الصرفية تأريخيّاً، وحاول تلمس دلالات تطور الترتيب الصرفي في مؤلفات النحاة، في دراسة منشورة عنوانها: «ترتيب الأبواب الصرفية في مؤلفات النحاة»[(1)].. واكتفاء بالإحالة على الدراسة المذكورة سنقتصر هنا على عرض مجمل فلسفة التبويب الصرفي وتصنيف قضاياه الرئيسة بحسب ما بدأ به العلم ثم انتهى إليه. وذلك من أجل بيان نوع القضايا التي عين بها العلم في نموذجه الأول، ومن ثم التدرج في إضافة أنواع أخرى منها حين جدت الحاجة إلى ظهور النموذج التالي لدواعٍ وأسباب معينة ستتضح. وسنقف في هذا الجزء أيضاً على المشكلات التي عرضت للتبويب بعد أن أضيف إلى الأبواب القديمة أبواب أخرى

يمكن القول إجمالاً هنا إنه بعد أن مر التبويب بمراحل وأطوار انتهى انقسام الأبواب في عامة كتب الصرف المتأخرة إلى بابين رئيسين هما: تصريف الأفعال، وتصريف الأسماء، وباب ثالث يضم القضايا المشتركة بين الأسماء والأفعال، وهو الأمر الذي يمكن ملاحظته حين نستعرض فهارس كتب الصرف المتأخرة. وقد يبدو أن السبب المنطقي لهذا هو انحصار نظر الصرفيِّ في نوعين من الكلمات، هما الأفعال المتصرفة والأسماء المعربة كما تبين. ففي حين اقتصرت كتب الصرف الأولى على أبنية الأسماء والأفعال والإعلال ومسائل التمرين، وسار على هذا المنهج في التبويب عدد من الكتب الصرفية الأولى[(2)]؛ بسبب قيام فلسفة التبويب على ماهو خالص للتصريف الاشتقاقي، مالبثت المؤلفات في مرحلة تالية أن أدخلت جميع ما يلحق بنية الأفعال المتصرفة والأسماء المعربة من تغيرات، سواء ترتب على هذه التغيرات انتقال للصيغة أم لا، فدخلت أبواب التصغير والنسب والتكسير ونحو ذلك، على أن من بين جزئيات مسائل هذه الأبواب ما يوجب دخولها كما سيتضح. ثم دخل في العلم في مراحله اللاحقة جميع الأحوال المشتركة، كهمزة الوصل والوقف ونحو ذلك. فأصبحت أخيراً أقسام الأبواب ثلاثة على ما تقدم.

غير أنه ينبغي التنبُّه إلى أن بعض الأبواب في داخل الأقسام الثلاثة الرئيسة كما استقرت في المؤلفات المتأخرة لم تكن ضمن فلسفة علم الصرف الرئيسة التي قام العلمُ بناءً عليها في أول مراحله؛ لخروجها عن مبدأ «الاشتقاق» العام الذي يحكم هذا الفن، ولم تكن لتدخل في

(1) انظر: ترتيب الأبواب الصرفي في مؤلفات النحاة: مهدي علي القرني.

(2) من الكتب التي سارت على هذا التبويب: التصريف للمازني، والتصريف الملوكي لابن جني، والمفتاح للجرجاني، والتتمة لابن القبيصي، والممتع لابن عصفور.

التبويب لولا ضرورة من ضرورات هذا المبدأ العام اقتضت دخولها فيه بعد أن كانت مستبعدة منه، فأبواب التصريف غير الاشتقاقي، كالإفراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث والتصغير والنسب، لم تكن لتدخل في الصرف بحسب نموذجه القديم لولا أثرها في تغيير البنية كتثنية المقصور والمنقوص والممدود وجمعها، أو أثرها في اجتلاب بنية خاصة بها كأبنية المؤنث بألفي التأنيث المقصورة والممدودة، ونحو ذلك، وقد يوهم حديثهم عن تثنية الصحيح، وعن التأنيث بالتاء من غير تغيير أو اجتلاب بنية خاصة، مندمجاً مع الحديث عن هذه الأنواع المذكورة أن باب التثنية والجمع وباب التذكير والتأنيث من أبواب الصرف التي جاءت بمقتضى فلسفة العلم الأولى بالضرورة، وليس الأمر كذلك. وكذا قد يبدو في قولهم في باب النسب: إن هذا النوع يكون بإلحاق الكلمة ياءً مشددة من آخرها مع كسر ما قبلها، موهماً بأن هذا الباب كله قد جاء كذلك بمقتضى العلم، في حين لم يُضَمَّن العلم باب النسب إلا لضرورة ما يحصل لبعض أنواع البنية من حذف أو قلب ونحو ذلك. وهذا هو ما يفسر استبعاد علماء العربية في أول مراحل علم الصرف هذه الأبواب والاقتصار على الأبواب التي سموها بأبواب التصريف، ورأوا أحقيتها بأن تكون من صميم العلم، وهي أبنية الأسماء والأفعال وأبواب الإعلال.

ولعل من الوضوح بمكان أن المصادر والمشتقات لم يُبَوَّب لها نصّاً في مؤلفات الصرف الأولى، أي : لم تسم أبواب: اسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة... إلخ، في مؤلفاتهم على النحو المعهود في كتب الصرف المتأخرة؛ لأنها جميعاً من تصريفات أبنية الفعل، فترد بطبيعة الحال مع أبنية الأفعال، كما يرد ذكرها في الصيغ التي يُزاد فيها مع حروف الفعل حروف أخرى في مواضع معينة لأغراض معينة. والمهم في هذا السياق هو أن هذا الأمر سببه الرئيس أن النموذج عند الأوائل يعرض ما به تُفهم البنية صرفيّاً، وبيان ما يحصل فيه من التصرُّف والتغير فيتبين به الأصل، وليس تعليم طرق التصريف والتغيير، ولا بيان قواعد التصريف والتغيير.

ومن هنا اختلفت صورتا النموذج (القديمة والحادثة) اختلافاً جوهريّاً من حيث طبيعة التناول ومن حيث الأغراض التي يحققها التناول في كل واحد منهما. ففي حين نشأ النموذج في أول الأمر في ظرف لا يُحتاج فيه إلى العلم بطرق صياغة المشتقات والتصغير والتكسير والتثنية ونحو ذلك، بل نشأ في ظرف الحاجة إلى إعادة ماهو من الصيغ متغير بأسباب صوتية إلى أصل بنائه، نشأ النموذج في صورته المتأخرة في ظرف أصبحت الدراسات اللغوية كافة تنحو نحو تعليمها من لا يعلمها. فالتحليل كانت سمة التأليف عند المتقدمين كما هو واضح، والتعليم سمة تأليف المتأخرين. ومن ثم طغى على تصورات المتأخرين لمعنى

هذا العلم وتعريف مفهومه: طرق صياغة جميع الكلمات والصيغ التي تنتمي إلى الأسماء المعربة والأفعال المتصرفة كافة، وكذا ما يحصل لها من تغيير مفردة أو مركبة، وموصولة بما بعدها أو موقوفاً عليها. ويلحظ المتتبع لتعريفات المتأخرين لعلم الصرف هذا الأمر واضحاً أشد الوضوح.

وهناك أمر آخر بسببه كان لابد أن يُتدرَّج في أزمان تالية في إدخال ما أدخلوه من الأبواب، هو اتصال بعض مباحث الأبواب التي أضيفت بالأبواب التي اقتصر عليها المتقدمون. ومما يلفت النظر في هذا السياق أن الدارسين لا يتنبهون في العادة إلى أمرين مهمين سبق الإلماح إليهما في السطور الماضية، ويتوقف عليهما فهم طبيعة الدرس الصرفي التراثي، أحدهما: اختلاف السياقات ومناحي الدرس التي أوجبت العناية بباب ما معين، مع أن من الواجب التفريق بين السياقات المختلفة التي عين فيها علم الصرف بالباب الواحد على أكثر من وجه وبتفاوت ملحوظ في العناية، لا يجوز معه جعل الأوجه المعتنى بها في الباب كلها سواء. والآخر: أن أبواب العلم في مراحله المتأخرة قد حصل لها تطور ملحوظ تبعاً لتنامي الحاجة إلى شمول العلم جميع صور تغيير البنية وتصريفاتها، والحاجة إلى تعلم قواعد التغيير والتصريف، وأن ذلك قد يؤدي إلى التباس صورة الدرس الصرفي وعدم وضوحها في الأذهان، مالم تُفهم التطورات في سياقها.

إذا كانت أبواب التصريف غير الاشتقاقي الخاصة بالأسماء، كالتثنية والجمع والتصغير والنسب، قد استبعدت من أبواب الصرف في أولى مراحل العلم؛ لخروجها عن مبدأ الاشتقاق العام الذي يحكم الصرف في عمومه كما تقدم، فإنها أدخلت في مراحل تالية ولم يمكن تجنب تضمينها في العلم إلى الأبد؛ بسبب حاجة الأبواب الأخرى إليها، لتداخل مسائل هذه مع تلك من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى لأن متأخري الصرفيين شعروا بضرورة إدخال كل تغيير يطرأ على البنية ليشمل العلم في نهاية المطاف جميع ما يحصل من تغيير في بنية الأفعال المتصرفة والأسماء المعربة بلا استثناء. غير أن اختلاف المناحي في تناول الباب الواحد كما تبيَّن قد أدى إلى تكرار بعض المسائل، وتداخل بعضها الآخر مع أبواب أخرى بحيث يلزم بالضرورة تناول بعض مسائل بابٍ ما في ضمن مسائل باب آخر. وتمس الحاجة هنا إلى بيان تداخل مسائل الأبواب، لتتبين مع ذلك أيضاً المناحي المختلفة التي اعتنى بموجبها علم الصرف بكل باب منها.

لو نظرنا إلى باب التصغير ــ على سبيل التمثيل لا الحصر ــ لوجدنا أنه بناءٌ منظور فيه إلى الحركات والسكنات وياء التصغير الثالثة؛إذ إن فُعيل وفعيعل وفعيعيل أوزان عروضية لا صرفية، ولا يتعين بها أصلي ولا زائد، بل هي حركات وسكنات ثابتة، غير أنها أوزان ينتج

عن سبك البناء عليها لأداء معنى التصغير وجوهٌ متعددة من التغيير يُحتاج إلى ضبطها بالميزان الصرفي. فَسِرُّ الاعتناء به في الصرف إذاً قد جاء من جهة كونه تغييراً يؤدي إلى إعلال أو إبدال أو حذف حين تلتقي أصوات إما يستحيل أداؤها كما تقتضيه بنية التصغير وإما تستثقل بها البنية فيُتحوَّل عنها إلى الوجه الأخف، وهكذا. وقد يُتوهم أنه تُضُمِّن في أبوابِ التصريف لكونه صيغةً يُحتاج إلى معرفة قانونها، وليس كذلك. كما أنه قد اعتني به أيضاً من جهةِ كونه معيناً على معرفة الأصل الواوي واليائي كما مر في فقرة سابقة. وقد أوجبَ اختلافُ الجهات المعتنى بها في التصغير أن تتضمن مسائلُه مسائلَ تنتمي إلى أبواب أخرى؛ إذ لزم أن يكون من بين مسائله مثلاً قلب الألف ياء في نحو كُتَيِّب ومصيبيح، والواو ياء في نحو عُصيفير، وهي من مسائل الإعلال، وأن يكون منها تصغير ماء على مويه وقيمة على قويمة وباب على بويب... إلخ وهي من المسائل المتعلقة بالأصل الواوي واليائي... إلخ. هذا فضلاً عما يتضمنه التصغير من علاقات نحوية تستوجب تناولها في علم النحو، كقولهم: إن التصغير بمثابة الصفات المشتقة؛ لأنه يتحمل الضمير؛ إذ يصح الإخبار به في نحو «هو رجيل» لأنه مساو لقولك هو حقير أو صغير، وما يتضمنه من علاقات دلالية كدلالة التصغير على التحقير والتقليل والتحبب... إلخ. ولهذا لا وجه لأن نعد موازين التصغير وجموع التكسير (الموازين العروضية) من الموازين الصرفية كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين(1).

وحين نسير مع التبويب ومع تسمية القضايا التي تعالجها الأبواب إلى آخر المراحل التي انتهى إليها علم الصرف عند المتأخرين، مقسمة على الأقسام الثلاثة الرئيسة (تصريف الأفعال، تصريف الأسماء المشترك)، نلحظ أن قضايا تصريف الفعل لا تكاد تخرج عن القضايا الآتية: (انقسام الفعل إلى صحيح ومعتل، وإلى ماض ومضارع وأمر، وإلى جامد ومتصرف، وإلى لازم ومتعد، واتصاله بالضمائر، وتوكيده بالنون، وما يتصل به مع فاعله المؤنث، وأبنيته المجردة والمزيدة، ومعاني الصيغ المزيدة).

وقضايا تصريف الاسم هي: (انقسام الاسم إلى صحيح ومعتل، وإلى جامد ومشتق، وإلى منقوص ومقصور وممدود وصحيح، وتثنية الأسماء وجميعها جمع تصحيح، وصيغ جمع

(1) اختار عبد الدايم التسمية بالموازين الصرفية، ليدخل في ذلك أوزان التصغير والتكسير. انظر: نظرية الصرف العربي : محمد عبد العزيز عبد الدايم، ص 50، والنظرية اللغوية ص 174. لكن ينبغي فيما أرى التأكيد أن ميزان التصغير ميزان للحركات لا للحروف، لا فرق فيه بين تصغير درهم ومسجد مثلاً. والحاجة إلى دراسة الباب صرفيّاً تطرأ حين يُصغر ما يتعذر أن يكون تصغيره على مقتضى الأوزان الثلاثة (فُعَيل، فُعَيْعِل، فُعَيعيل) لعله ما، ولهذا كانت مباحث الباب كلها ماهي إلا استثناءات على قاعدة التصغير، كتصغير المعتلات وتصغير ما ينتهي بعلامة تقتضي مخالفة الأوزان ونحو ذلك.

التكسير، وأبنية المصادر، والمشتقات، والتصغير، والنسب). أما المشترك فيضم: (الإعــلال والإبدال والإدغام، وهمزة الوصل، والوقف، والإمالة، والتقاء الساكنين). وهو تبويب يحكمه بصورة رئيسة منحى التعريف بقواعد الصياغة، لا التعرف إلى حقيقــة الصــيغة وتحليلهــا انطلاقاً من المعرفة المسبقة بالقواعد.

ومن الواضح أن من هذه الأبواب أبواباً لا يمكن تجنب تكرار الحديث في بعض قضاياها في غير موضع. إذ يحصل في الفعل والاسم معاً بعض التشابه في الأحكام ويجــري علــى أحدهما بعض ما يجري على الآخر، كالصحة والاعتلال والاتصال بالضمائر، ونحو ذلــك. وكذا لا يمكن النظر في بعض التصاريف الخاصة بالأسماء إلا من خلال الأفعال، كالمشتقات (ماكان يسمى الأسماء التي تجري على أفعالها)، وأبنية المصادر ونحو ذلك. ثم إن التكرار والتداخل يحصل في بعض هذه الأبواب بين علمي النحو والصرف.

غير أنه لابد من الإشارة هنا إلى أن النحاة والصرفيين واللغويين عامة لم يشعروا بــأن الحاجة ماسة إلى فصل أبواب هذه العلوم ومباحث كل باب فيها، أو إلى منع تكرار الأبــواب والمباحث في داخل العلم الواحد أو اشتراكها بين أكثر من علم. ذلــك لأن العلــوم اللســان العربي كلها سمتين خاصتين تميزت بهما ورسمتا صورتها العامة مجتمعة، وصورة كل علم منها منفرداً، هما: التكامل فيما بينها من حيث المسائل والقضايا والموضوعات، والوحدة من حيث المشتغلون بها. ولهذا لم يجرِ في مراحل تطور علم الصرف أو غيره من علوم اللسان جهود واضحة لمحاولة الفصل التام بين المباحث ومنع تكرارها، وما حصل تــدريجيّاً مــن انفصال نسبي لكل علم عن آخر واستقلاله عنه بقضاياه ومباحثه إنما كان تطــوراً طبيعيّــاً حتميّاً تستوجبه طبيعة العلم لا أكثر.

وكما أضاف المتأخرون إلى أبواب الأقدمين أبواباً أخرى على النحو الموصــوف آنفــاً، اختفى عند المتأخرين بابٌ كان المتقدمون يحرصون على إيراده في كتبهم، هو باب «مسائل التمرين». ولذلك سبب وجيه يعضد ما نحن بصدده هنا. ذلك أن العلم حين كان في أول عهده لا يُعنى إلا بالأبنية وما يحصل لحروفها من إبدال أو إعلال بالقلب أو بالحذف أو بالنقل عند اتصالها بحروف أخرى كان لهذا الباب ضرورة عملية، من حيث هو أشبه بالجزء العملــي التطبيقي الذي يلي في الأعمال العلمية إطارها النظري. أما حين تحول النموذج إلى صــورة أخرى هي العلم بقوانين صياغة المصادر والمشتقات والتصغير والتكسير والتثنية والنســب والاتصال بالضمائر وقواعد الإعلال والإبدال وأحوال الوقف همزة الوصل... إلخ. لم يعــد لهذا الباب فائدة عملية كما كان في السابق، ولهذا أصبح أغلب المحدثين يصفون هذا البــاب بـــ «التمارين غير العملية»، وكثرت الدعوات إلى هجره؛ لعدم الفائدة منه.

أما سبب عدم اكتراث الدارسين المعاصرين باختلاف الأبواب والقضايا التي اعتنى بها علم الصرف عند المتقدمين عنها عند المتأخرين، وعدم حمل ذلك على أنه دلالة على صورتين مختلفتين للنموذج الصرفي، فيبدو أنه يكمن في تلقي الدارسين المعاصرين على نحو مخصوص مجملَ الدرس النحوي والصرفي التراثي عامة. وقد أسهم هذا التلقي في تكريس الاعتقاد بصورة معينة لطبيعة كل نموذج من نماذج علوم اللسان العربي كلها، وليس النموذج الصرفي وحده. وسنقف فيما يلي بإيجاز عند أهم ملامح الصورة المستقرة في أذهانِ المعاصرين عن النموذجين النحوي والصرفي التراثيين؛ لتتبين أهم العوامل التي وقفت حائلاً دون إدراك تطور النماذج الإرشادية العلمية وتبدلها في المراحل المتعاقبة المختلفة.

7 ـ صورة النموذج الصرفي في أذهان الدارسين:

من المعلوم أن كل مختص في الدراسات النحوية والصرفية يبدأ التلمذة على أواخر المؤلفات النحوية والصرفية لا أوائلها. ولهذا يمكن القول : إن المختص في العادة يستوعب النموذج في أواخر صوره التي انتهى إليها، ثم يعود إلى أوائل المؤلفات ليراجع في الغالب نصوصها لدواع علمية بحثية فقط، مزوداً في ذلك بمرجعية تستند إلى المؤلفات المتأخرة والنموذج الذي تمثله. ولهذا لا غرابة في أن تُحجَب عن المختصين حقيقة الصورة التي كان عليها العلم في أول أمره. ولو بدأ المختص بأولى صُوَرِ النموذج خاليَ الذهن لربما اختلف الحال، فأدرك في النموذج القديم ما حجبه عن إدراكه فيه النموذج الحادث.

لقد أشرنا في مطلع هذه الورقة إلى أن النموذج النحوي اتخذ في أواخر عهده صورةً هي أقرب إلى تعليم النحو لمن لا يعلمه، فطغى على المؤلفات المتأخرة البعد التعليمي. وهذه الصورة المتأخرة للنموذج تختلف بجلاء عن الصورة التي كان عليها في مؤلفات المتقدمين. وقد أشرنا إلى إدراك عدد من الباحثين العرب والمستعربين هذا الأمر؛ إذ قرروا أن نحو سيبويه ومن تلاه مباشرة كالمبرد وابن السراج إنما هو أشبه بتحليل «المعرفة اللغوية» بحسب اصطلاح تشومسكي، أي: معرفة المتكلم لغته[1]. وفصلنا ذلك أيضاً في دراسات منشورة سابقة[2]. أما مؤلفات المتأخرين كالألفية وشروحها والكافية وشروحها ومؤلفات السيوطي ونحو ذلك فهي أشبه بالكتب التعليمية المدرسية منها بالكتب التي تُعنى بالتحليل اللساني الصرف. وقد حجبت هذه الصورة المتأخرة للنحو حقيقة ما كان عليها في أول عهده،

(1) انظر ماسبق في هذه الدراسة فقرة (من علوم اللسان إلى النحو والصرف).

(2) انظر: اللغة والكلام في التراث النحوي العربي : محمد ربيع الغامدي ، (منشورات في مجلة عالم الفكر، مج 34، ع 3، يناير ــ مارس 2006م)، ص 69 ــ 96.

وظن عامة الباحثين أن النحو قد كان منذ أول أيام ظهوره معنيّاً بتعليم العربية من لا يعلمها. فتلقوه في هذا الإطار كما يتلقون النحو المتأخر.

وقد ساعد على تكريس هذه التصورات في أذهان الدارسين على هذا النحو ماشاع بينهم وأصبح من المسلمات عن نشأة علم النحو؛ وذلك أنه إنما نشأ إما خوفاً على ألسنة الناس من اللحن باختلاط غير العرب بالعرب، وإما لتعليم الداخلين في الدين من غير العرب العربية. وهما غرضان لا بد أن ينتفيا لو تُلُقِّي النموذجان على الصورة الموصوفة هنا. وأعتقد أن العامل الذي قوَّى الاعتقاد بأحد هذين الغرضين أو كليهما معاً هو مجمل المرويات التي تنوقلت في عصور متأخرة تنسب إلى أبي الأسود الدؤلي أو إلى علي بن أبي طالب أو إلى زياد بن معاوية وضْعَ علم النحو، وتتكامل كلها في جعل الخوف على ألسنة العرب من الفساد واللحن سبباً في وضعه[1].

ولا ينفصل بطبيعة الحال تلقي النموذج الصرفي عن تلقي قرينه النحوي من هذه الوجهة. إذ فُهِمَ علم الصرف كله بوصفه «علم الصياغة» كما انتهى إليه عند المتأخرين، لا أنه «علم الصيغ» كما كان عند المتقدمين، وذلك بعد أن تدرج به البعد التعليمي إلى أن أصبح نموذجاً يراد له أن يكون بمثابة «تعليم الصرف من لا يعلمه» على طريقة النموذج النحوي نفسها. ومن هنا ندرك السبب الحقيقي وراء عدم الالتفات إلى دخول الأبواب الكثيرة التي لم يكن لها أثر في النموذج الصرفي القديم في عصور المتأخرين فقط، وهي ــ مع كثرتها ــ من الوضوح بحيث لا يمكن أن تخفى على المتقدمين، كما تقدم، بل لا يخفى أن الأبواب التي دخلت في وقت متأخر لا تدخل في واحد من المفهومين المتمايزين اللذين ذكرهما بعض العلماء لعلم «التصريف» كما سبق التنويه بذلك، هو المفهوم المتقدم الذي انبنى النموذج في أول الأمر عليه.

لم يتنبه عامة الدارسين إلى التمايز الواضح بين صورتين مختلفتين للنموذج، إحداهما : قديمة تُعنى بالأبنية وتَرُدُّ بالميزان الصرفي ما اختلفت صورته منها معتلاً إلى أصله، قياساً له على مماثله الصحيح، والأخرى: حادثةٌ تُعنى بطرق صياغة الألفاظ كلها صحيحة ومعتلة، وتضبط قوانين الصياغة وقوانين الإعلال، وترصد أحوال تغيير بنية الكلمة مفردةً أو متصلة بأخرى. ولعل مما ساعد على غموض هذا التحول في صورة النموذج من حال إلى حال تدرج هذا الانتقال وانبناء اللاحق على السابق إلى حد أن الصورة اللاحقة يمكن عدها تطوراً للسابقة واكتمالاً لنموها ونضجها. ولابد أن نشير هنا إلى أن عدم وضوح هذا الانتقال قد أدّى

---

(1) هناك من الدارسين من نفى أن يكون النحو قد نشأ للحد من ظاهرة اللحن. انظر مقالة: «النحو واللحن»: سعد بن حمدان الغامدي، في موقعه على شبكة الإنترنت: (//:ALNaho WaAILahn. Htm65.254.68. 56http/)

بالدارسين المعاصرين الذين حاولوا الإسهام في تجديد البحث الصرفي إلى الاضطراب في الطريق الموصلة إلى التجديد. إذ لا نجد في جهود التجديد الصرفي المتعددة التي بذلها بعض المعاصرين أية محاولة للخروج عن أية صورة من الصورتين المشار إليهما، أو أية محاولة لإنشاء نموذج جديد يقوم على أسس جديدة مختلفة.

ونظراً لأهمية الوقوف المتأنّي عند جهود التجديد الصرفي الحديثة وتقويمها؛ لتتضح رؤية الحقل الصرفي كاملاً، رأينا أن نفرد لهذه الجهود دراسة تفصيلية مستقلة، نرجو أن ترى النور قريباً. ونأمل أن تتكامل مع الدراسة الحالية في إضاءة الطريق إلى فهم علم الصرف، ومن ثم تيسير تعليمه. والله الموفق والهادي إلى سواء سبيل.

***

المراجع:

أولاً : الكتب:

*الاشتقاق: فؤاد حنا طرزي، ط1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 2005م.

*أبحاث في اللغة العربية: داود عبده، بيروت: مكتبة لبنان، 1973م.

*أبنية الأسماء والأفعال والمصادر: علي بن جعفر ابن القطاع، تحقيق: أحمد عبد الدايم، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1999م.

*أبنية الإلحاق في الصحاح: مهدي علي القرني، ط1، الرياض، مكتبة الرشد، 1420هـ.

*الأشباه والنظائر في النحو: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1406 هـ/ 1985م.

*أصول اللغة العربية بين الثنائية والثلاثية: توفيق محمد شاهين، ط1، القاهرة: مكتبة وهبة، 1400 هـ/ 1980م.

*أعلام الفكر اللغوي: التقليد اللغوي العربي، كيس فرستيج، ترجمة: أحمد شاكر الهلابي، ط1، دار الكتاب الجديد، 2007م.

*الإبدال إلى الهمزة وأحرف العلة في ضوء كتاب سر صناعة الإعراب لابن جني: أبو أوس إبراهيم الشمسان، مجلس النشر العلمي، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية 1422 ـ 1423 هـ.

*البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، المكتبة التجارية (د.ت).

*بنية الثورات العلمية: توماس كون، ترجمة: شوقي جلال، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع 168، ديسمبر 1992م.

*التبصرة والتذكرة: عبد الله بن علي الصيمري، تحقيق: فتحي عليّ الدين، ط1، مكة: مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، 1402هـ.

*التتمة في التصريف: محمد بن أبي الوفاء ابن القبيصي، تحقيق محسن العميري، ط1، مكة المكرمة: مطبوعات نادي مكة الثقافي الأدبي ، 1414 هـ/ 1993م.

*التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري: وليد قصاب، الدوحة: دار الثقافة، 1985م.

*التصريح بمضمون التوضيح: خالد الأزهري، دار الفكر (د.ت).

*التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث: الطيب البكوش، ط3، تونس: المطبعة العربية، 1992م.

*الحركات في اللغة العربية: دراسة في التشكيل الصوتي، زيد خليل القرالة، ط1، إربد: عالم الكتب الحديث، 1425 هـ/ 2004م.

*الخصائص: أبو الفتح عثمان ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1408 هـ/ 1988م.

*دراسة البنية الصرفية في ضوء اللسانيات الوصفية: عبد المقصود محمد عبد المقصود، ط1، بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1427 هـ/ 2006م.

*دروس في علم أصوات العربية: جان كانتينو، ترجمة: صالح القرمادي، تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، 1966م.

*دقائق التصريف: القاسم بن محمد ابن المؤدب، تحقيق: أحمد ناجي القيسي (وآخرين)، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، 1407 هـ / 1987م.

*سر صناعة الإعراب: ـــ ، تحقيق: حسن هنداوي، ط1، دمشق ، دار القلم ، 1985م.

*الشافية في علم التصريف: جمال الدين عثمان ابن الحاجب، تحقيق حسن العثمان، ط1، مكة المكرمة، المكتبة المكية ، 1415 هـ / 1995م.

*شذا العرف في فن الصرف: أحمد الحملاوي، شرح وتحقيق: يحيى محمد عبد المجيد، مكة المكرمة: دار الرسالة، 1417 هـ / 1996م.

*شرح الكافية الشافية: جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك، تحقيق: عبد المنعم هريدي، ط1، مكة المكرمة: مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، 1402 هـ / 1982م.

*شرح الملوكي: أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش، تحقيق: فخر الدين قباوة، ط1، حلب، المكتبة العربية، 1393 هـ / 1973م.

*شرح ألفية ابن مالك: الأشموني، ترتيب: مصطفى أحمد حسين، دار الفكر (د.ت).

*شرح شافية ابن الحاجب: رضي الدين محمد بن الحسن الإسترباذي، تحقيق: محمد نور الحسن وآخرين، بيروت، دار الكتب العلمية (د.ت).

*صرف وعلم الأصوات: ديزيرة سقال، ط1، بيروت: دار الصداقة العربية، 1996م.

*ظاهرة الاشتقاق في اللغة العربية، محمد طنطاوي دراز، القاهرة: مطبعة عابدين ، 1986م.

*ظاهرة الشذوذ في الصرف العربي، حسين عباس الرفايعة، ط1، عمّان: دار جرير، 1426 هـ/ 2006م.

*العقل العربي: محمد عابد الجابري، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001م.

*علم الصرف العربي: أصول البناء وقوانين التحليل: صبري المتولي، القاهرة: دار غريب، 2002م.

*علم اللغة العربية : محمود فهمي حجازي، مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية، الثقافة، دار الثقافة للنشر والتوزيع (د.ت).

*فصول في فقه العربية: رمضان عبد التواب، ط3، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1408 هـ/ 1987م.
*كتاب الأفعال: أبو بكر محمد بن عمر ابن القوطية، تحقيق: علي فودة، ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993م.
*كتاب العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: م هدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بيروت، مؤسسة الأعلمي 1408 هـ/ 1988م.
*الكتاب: أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، عالم الكتب (د.ت).
*الكلمات والأشياء: ميشيل فوكو، ترجمة: مطاع صفدي وآخرين، دار الإنماء القومي، 1989 / 1990م.
*الكليات: أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412 هـ/ 1992م.
*لسان العرب: جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، ط1، بيروت: دار صادر، 1410 هـ/ 1990م.
*اللغة العربية معناها ومبناها: تمام حسان، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م.
*مدخل إلى التنوير الأوربي: صالح هاشم، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2005م.
*مدخل إلى دراسة الصرف العربي على ضوء الدراسات اللغوية المعاصرة: مصطفى النحاس، ط1، الكويت، مكتبة الفلاح، 1981م.
*مدخل إلى علم اجتماع العلوم: ميشال دوبوا، ترجمة: سعود المولى، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008م.
*مزهر في علوم اللغة وأنواعها: تحقيق: محمد جاد المولى وآخرين دار الفكر (د.ت).
*المساعد على تسهيل الفوائد: بهاء الدين ابن عقيل، تحقيق: محمد كامل بركات، مكة المكرمة، مركز ا لبحث العلمي بجامعة أم القرى، 1405هـ/ 1995م.
*معاني الأبنية في العربية: فاضل صالح السامرائي، ط2، عمّان، دار عمار، 1428 هـ/ 2007م.
*معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: أبو عبد الله أحمد الذهبي، تحقيق: بشار معروف وآخرين، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1404هـ.
*المغني في تصريف الأفعال: محمد عبد الخالق عضيمة، ط3، دار الحديث، 1382 هـ/ 1962م.

*الممتع في التصريف: أبو الحسن علي بن مؤمن ابن عصفور، تحقيق: فخر الدين قباوة، ط8، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1414 هـ/ 1994م.
*من أسرار اللغة: إبراهيم أنيس، ط 6 ، مكتبة الأنجلو المصرية 1978م.
*مناهج البحث في اللغة: ــ ــ ، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1407 هـ / 1986م.
*مناهج الصرفيين ومذاهبهم في القرنين الثالث والرابع من الهجرة: حسن هنداوي، ط1، دمشق: دار القلم، 1409 هـ/ 1989م.
*المنصف: ــ ــ ، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، ط1، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1373 هـ/ 1954م.
*المنهج الصوتي للبنية العربية:رؤية جديدة في الصرف العربي: عبد الصبور شاهين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400 هـ/ 1980م.
*منهج الكوفيين في الصرف: مؤمن صبري غنام، ط1، الرياض : مكتبة الرشد، 1426 هـ/ 2005م.
*نظرية الصرف العربي: دراسة في المفهوم والمنهج: محمد عبدالعزيز عبد الدايم، الكويت: مجلس النشر العلمي، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الحولية 21، الرسالة 158 ، 1421 ــ 1422هـ.
* النظرية اللغوية في التراث: ــ ــ ، ط1، دار السلام، 1427 هـ / 2006م.

ثانياً: الرسائل العلمية:

*البحث الصرفي في الدراسات اللغوية العربية الحديثة: نسرين عبد الله العلواني، رسالة دكتوراه، كلية ابن رشد (التربية) جامعة بغداد، 1423 هـ/ 2003م.
*رد الألفاظ إلى أصولها: عبد الكريم صالح الزهراني، رسالة ماجستير، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، 1417 هـ/ 1997م.

ثالثاً : الدوريات:

*مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، اللاذقية.
*مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، الشارقة.
*مجلة جامعة الملك سعود، الآداب، الرياض.
*مجلة جامعة الملك سعود، الآداب، الرياض.

*مجلة عالم الفكر، الكويت.
*مجلة علوم اللغة، القاهرة.
*مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، عمّان.
مجلة نزوى، مسقط.

رابعاً: المواقع الإلكترونية:

(/ALNaho WaAILahn. Htm65. 254.68.56 **http://)**

(ABSTRACT)

(Arabic Morphology: Its nature and problematic issues)

Mohammed Saed Saleh Rabea Alghamdi
Arabic Language Department
Faculty of Arts & Humanities
King Abdulaziz University

This Study basically tries to indicate the real nature of Arabic Morphology, and its majour problematic issues. To implement that objective it depends on disclosing the theory on which Arabic Morphology Paradigm stands as it appeared in the ancient Morphology books, and the theoretical changes that occurred and appeared in the later books. This paper also deals in detail with the major differences between two distinguished morphological paradigms that had been ambiguous either in ancient or recent studies.

/ /

علم العمران

التـراث العربي
118-117

علم العمران البشري عند ابن خلدون
علم جديد وخصوصية حضارة

أحمد علي العجلان (*)

U———————————————— u

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى توضيح المرتكزات الأساسية في منظومة ابن خلـــدون الفكريـــة، وهي ما يمكن تلخيصه بالآتي:

- خضوع العالم لقوانين ثابتة خلقها لله عز وجل وأجراه عليها.
- المجتمع البشري كجزء من هذا العالم لابد أن يخضع لقوانين ثابتة.
- ضرورة تشكيل علم جديد يعنى بالإحاطة بهذه القوانين التي تحكم المجتمع البشري، وهو ما سماه (علم العمران البشري).

وفي ضوء ذلك نناقش وجهة نظر الباحث (محمد عابد الجابري)؛ حيث رفــض القــول بإيمان ابن خلدون بفكرة القانون كعلاقة ضرورية بين سبب ونتيجة، مستنداً في ذلـــك إلـــى القول بانتماء ابن خلدون إلى الفضاء المعرفي للحضارة العربية الإسلامية التي لم يكن فيها ــ حسب الجابري ــ إيمان بضرورة مبدأ السببية.

---

(1) باحث سوري.

وفيها نناقش كذلك ماهية (علم العمران البشري) الذي ابتدعه ابن خلدون؛ أهو علم للتاريخ؟ أم هو مجرد فلسفة اجتماعية؟ أم هو علم الاجتماع؟

وتخلص الدراسة إلى أن ابن خلدون أبدع علماً جديداً بكل معنى الكلمة، وإبداعه هذا جاء في سياق الحضارة العربية الإسلامية، التي تميزت بخروجها عن المنطق الأرسطي إلى المنهج الاستقرائي الذي كان ابن خلدون أحد رواده في هذه الحضارة.

مقدمة:

كثيرةٌ هي الدراسات التي أُنجزَت عن مقدمة ابن خلدون، فعندما كتبَ ساطع الحصري كتابه (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) في عام 1952م، كتب في مقدمته: (مقدمة ابن خلدون هذا الموضوع المبتذل المعاد)[1] فإذا كان البحث في مقدمة ابن خلدون مبتذلاً ومعاداً كما يقول ساطع الحصري منذ عام 1952م، فكيف الحال به اليوم بعد مرور أكثر من نصف قرن، ولا يكاد يمر عام دون أن تكون هنالك دراسات وأبحاث جديدة عن مقدمة ابن خلدون؟.

ولكن بالرغم من كثرة الدراسات والبحوث عن ابن خلدون ومقدمته الشهيرة، إلا أن لدراستنا هذه ما يبررها؛ فهي تُظهر المرتكزات الأساسية في منظومة ابن خلدون الفكرية، وكيف انطلق استناداً إليها إلى تأسيس علمه الجديد (علم العمران البشري).

إضافة إلى ذلك فإننا في هذه الدراسة نُقَلِّبْ اتجاهات الباحثين حول ماهية (علم العمران البشري)، ونحاول في ختام ذلك توضيح حقيقة هذا العلم الجديد.

والأهم من كل ذلك أن هذه الدراسة تردّ الاتجاه الذي يرفض إيمان ابن خلدون بفكرة القانون، انطلاقاً من اتهام الحضارة العربية الإسلامية بأنها لا تتيح الإيمان بضرورة مبدأ السببية، وجانب الخطورة في هذا الاتجاه أنه يلحق الحضارة العربية بالحضارة اليونانية، انطلاقاً من كونها لم تستطع أن تبدع لنفسها منطقاً خاصاً بها، فقد واصلت السير وفقاً للمنطق الأرسطي القديم.

---

(1) دراسات عن مقدمة ابن خلدون،ساطع الحصري، مصر، مكتبة الخانجي، 1961، ص1.

أولاًـ المرتكزات الأساسية لمنظومة ابن خلدون الفكرية:

1 ـ خضوع العالم لقوانين ثابتة خلقها الله U وأجراه عليها:

عبّر عن إيمانه بفكرة خضوع العالم لقوانين ثابتة يسير عليها بقوله: (اعلم أرشدنا الله وإياك أن نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات)[1].

وقوله: (وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة والله حكيم عليم...) [2].

وقوله: (إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونه وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً، فلا بد له من أسباب أخرى، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو...)[3].

هذا هو المبدأ الأول الذي آمن به ابن خلدون، وهذا المبدأ ــ كما نعلم ــ في غاية الأهمية، فهو الأساس في انطلاق أي بحث علمي، حيث تكون الغاية منه الوصول إلى القوانين المتحكمة بالشيء؛ أي موضوع البحث، والتي عنها يتم تكونه في مختلف أشكاله، ويصبح بالتالي من الممكن فهمه والتحكم به.

وقد رأى الدكتور محمد عابد الجابري أن مبدأ السببية عند ابن خلدون ليس مبدأً عقلياً ضرورياً وقبلياً، حيث قال: (إن عبارة مستقر العادة، التي تمم بها ابن خلدون فكرته والتي يكررها مراراً، لها دلالتها العميقة، لأنها تكشف عن الاتجاه الحقيقي الذي ينتمي إليه صاحب المقدمة، وليس هذا الاتجاه إلا الاتجاه الأشعري الذي يرفض فكرة السببية كما طرحها الفلاسفة، ويتلخص رأي الأشاعرة في هذه المسألة في أن الاقتران والارتباط بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً، وكل ما هنالك هو أن الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث

(1) مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، عبد الرحمن ابن محمد، بيروت ،دار القلم ،ط 7 ،1989، ص 95 0

(2) المصدر نفسه، ص 159 0

(3) المصدر نفسه، ص 458 0

معينة عند اقترانها بحوادث أخرى، فالسببية عندهم وعند ابن خلدون كذلك ليست مبدأً عقلياً ضرورياً وقبلياً كما يرى الفلاسفة، بل هي مجرد عادة)[1].

إن ابن خلدون إذ يشير إلى أن طبيعة العلاقات السببية مقترنة بالعادة، لا يعني ذلك أنه بقوله هذا قد رفض الإيمان بوجود السببية وبأنها ضرورية وقبلية، ذلك لأن قوله بأن العلاقات السببية تقع في مستقر العادة قول يدخل في الإجابة عن التساؤل حول طبيعة العلاقات السببية؟ ولا يدخل في الإجابة عن التساؤل حول هل توجد العلاقات السببية أم لا؟.

والفرق كبير بين الحالتين فهو قد آمن بوجود العلاقات السببية، ولكن بما أنه آمن كذلك بأن العلاقات السببية من عند الله كما رأينا بقوله: ولا تزال تلك الأسباب مرتقبة حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو، وبما أن الله على كل شيء قدير فليس بالضرورة أن يكون لشيء سبب واحد، ففي إمكان الله أن يحدث الشيء من غير سبب واحد.

وقد قال ابن خلدون بأن الأسباب تحدث في مستقر العادة، وقال بذلك من قبله ــ الأشاعرة ــ ليكون بالإمكان الإيمان بالمعجزات، التي حدثت للرسل في الزمن الماضي، وليس هدفه بالتأكيد أن ينفي إمكانية قيام العلاقات السببية، وإلا فكيف يؤكد على وجود العلاقات السببية ويكتشف بعضها؟

فابن خلدون إذ يضيف أن هذه الحوادث تقع بأسبابها في مستقر العادة، فإنه في الحقيقة لا يأبه كثيراً لمسألة طبيعة العلاقة السببية، فالأهم في نظره هو أننا نعتمد على مبدأ السببية بصورة جبرية لكي نتحرك في شبكة الأشياء. سواء أكانت العلاقة السببية مجرد عادة للطبيعة جارية بإذن الله أم كانت مثبتة في جوهر الأشياء. فإذا كان الإنسان يجهل كيفية أو حقيقة التأثير السببي، فإنه في المقابل يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي تجعل الظواهر تنتظم في نظام وترتيب معين.

فالأولوية ترجع إلى اليقين النسبي طبعاً، والذي يتوفر لنا في إدراك العلاقات السببية الظاهرة مع إمكان تأسيس هذه العلاقات نظرياً في وجود الأشياء نفسها أو في العقل الإلهي.

النقطة الأساسية في نظر ابن خلدون هي أن الفكر البشري يتصل بالعالم مسلماً بالفكرة القائلة بأن العالم يسير بحسب نظام محدد ومقرر، أما غائية هذا النظام فيبدو أنها مسألة لم تستأثر باهتمامه[2].

---

(1) فكر ابن خلدون : العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، الجابري، محمد عابد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط7، 2001، ص 83 .

(2) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، نصار، ناصيف، بيروت، دار الطليعة، 1981، ص 100 .

وبهذا فإن تصورنا عن طبيعة العلاقات السببية ليس مهماً لقيام البحوث العلمية، وإنما المهم هو الإيمان بوجود العلاقات السببية، ومن الأدلة على ذلك أننا نجد الاعتقاد بأن السببية ليست إلا عادة قد تعودها الإنسان وليست بالضرورة، استمر حتى مطلع العصور الأوروبية الحديثة.

فنجد أن (ديفيد هيوم) قد شابه رأيه في مبدأ السببية رأي ابن خلدون، فمبدأ السببية عند هيوم ليس مبدأً نظرياً لأنه لا شيء فطري في العقل، وهذا المبدأ ليس بإدراكٍ لأنه ليس معرفةً مباشرةً بقوة خفية بها يُحدِث أمرٌ أمراً، بل إن التجربة تدلنا على تعاقب حادثين من غير أن تُظهر لنا أبداً أي رباط ضروري يربط النتيجة بالسبب.

إننا نشاهد كرتين من كرات البلياردو، ونرى أن إحداهما تتحرك تلو حركة الأخرى، غير أننا لا نبصر كيف تُحدث حركة الأولى حركة الأخرى، فمن أين يأتي ترقبنا حدوث عين النتائج عند حدوث السوابق بالذات؟.

إن انتظارنا حدوث النتائج ذاتها إنما هو وليد العادة التي قويت بالتكرار، فعندما تحدث أحوال متشابهة يخضع العقل للعادة بحسب قوانين التداعي (تداعي الأفكار الحتمية)، فَيُنْتَظَر وقوع النتائج عينها، ويخيل إليه أن هذه الأحوال إنما تتحقق في الواقع عينه، والحق أن مبدأ السببية عادة ذاتية، وانتظار باطني، ولكننا نتخذه قانونَ الأشياء كلها[1].

ففكرتنا عن العليا، أو عن ضرورة الحدوث نشأت بشكل كلي من ملاحظة الاطّراد في وقوع الظواهر الطبيعية، حيث نلاحظ أن الظواهر المتشابهة تكون دائماً مرتبطة بغيرها على نسقٍ واحدٍ، ومن هنا نشأت للعقل عادة الحكم بتوقع ظهور اللاحق من ظهور السابق[2].

فلو لاحظنا مثلاً أن الظاهرة (س) تحدث دوماً متبوعة بالظاهرة (ص)، واعتدنا هذا الرباط بينهما حتى إذا ما حدث بعد ذلك (س) توقعنا بعدها (ص)، فإذا ما قلنا أن حدوث (ص) بعد حدوث (س) أمر ضروري، كان المعنى المراد هنا بالضرورة هو أن الإطراد بينهما قد لوحظ فيما مضى، وأن عادة عقلية قد نشأت لدينا من هذا الإطراد الملحوظ بينهما؛ أعني أن ضرورة الحدث ليست ناجمةً عن طبيعة (س)، ولا من طبيعة (ص) بل من طبيعة الإنسان في تكوين عاداته... [3] وهكذا فإن (ديفيد هيوم) ــ كما نلاحظ ــ يرى أن مبدأ السببية ليست إلا عادة من عادات الطبيعة الإنسانية.

وكذلك نجد أن الفيزياء الحديثة قد أبطلت الحتمية دون أن تبطل السببية، وتم الانتقال في مجال الميكروفيزياء من الحتمية إلى اللاحتمية، ومعنى اللاحتمية ليس الفوضى، وإنما معناها عدم إمكان التوقع الدقيق للظواهر الدقيقة، ومعناها الاعتماد على حساب الاحتمال، وفرق

(1) المذاهب الفلسفية، العوا، عادل، دمشق، مطبعة ابن حيان، 1987، ص 269 .

(2) نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم، حمد، إنصاف، دمشق، جامعة دمشق، 1990، ص 231 .

(3) ديفيد هيوم، محمود، زكي نجيب، مصر، دار المعارف، دون ذكر تاريخ النشر، ص 96 .

كبير بين قولنا أن الكهرب مثلاً موجود في المكان، ولكن لا نعرف أين هو، وبين قولنا كل نقطة من ذلك المكان موقع محتمل للكهرب[1].

إن ابن خلدون على قوله بأن الأسباب تقع في مستقر العادة، إلا أنه يؤكد على ضرورة الأسباب لحدوث الظواهر في الاجتماع الإنساني، ومن أمثلة ذلك قوله: (إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، وإن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية)، فالارتباط بين الأسباب والمسببات أمر ضروري عند ابن خلدون، وليس كما ذهب إليه الجابري، فلولا اعتقاد ابن خلدون بأن لكل معلول علة، لما بحث عن علل الكائنات وأسباب الوقائع[2].

2- المجتمع البشري كجزء من هذا العالم لا بد من أن يخضع لقوانين ثابتة:

انطلاقاً من المسلمة الأولى نتجت المسلمة الثانية، فكل شيئ له قوانين يخضع لها ويتشكل عنها، ولابد للمجتمع البشري من قوانين تحكمه، وتشكله وفقاً لها، لأنه ليس خارجاً عن هذا العالم، ولقد آمن ابن خلدون بهذا المبدأ إيماناً تاماً، فراح يبحث عن الآلية السببية التي تحكم الاجتماع البشري، وهي ما يسميها بالبراهين الطبيعية تارة، وبالسبب الأرضي تارة أخرى.

ومما عبر عن إيمان ابن خلدون بخضوع المجتمع لقوانين ثابتة قوله: (ولقد ذهب المنجمون لما رأوا مثل ذلك، واستغربوا ما في المشرق من كثرة الأحوال واتساعها ووفور أموالها، فقالوا: إن عطايا الكوكب والسهام أكثر منها حصصاً في مواليد أهل المغرب، وذلك صحيح من جهة المطابقة بين الأحكام النجومية والأحوال الأرضية كما قلنا، وهم إنما أعطوا في ذلك السبب النجومي، وبقي عليهم أن يعطوا السبب الأرضي، وهو ما ذكرناه من كثرة العمران، واختصاصه بأرض المشرق بالرفه من بين الآفاق، لا أن ذلك لمجرد الأثر النجومي، فقد فهمت ما أشرنا لك أولاً أنه لا يستقل بذلك وأن المطابقة بين حكمه وعمران الأرض، وطبيعتها أمر لا بد منه)[3].

فقد هدت مشاهدات ابن خلدون وتأملاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية ظواهر الكون، وأنها محكومة بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون، كظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات.

---

(1) الفيزياء الحديثة والفلسفة، اليافي، عبد الكريم، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، 1951 ،ص 80 – 81 .

(2) ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، الساعاتي، حسن، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003، ص 260 .

(3) مقدمة بن خلدون، مصدر سبق ذكره ،ص 366 .

ثم رأى أنه من الواجب أن تُدرس هذه الظواهر دراسةً وضعية، كما تدرس ظواهر العلوم الأخرى للوقوف على طبيعتها، وما يحكمها من قوانين، وعلى هذا البحث وقف دراسته في المقدمة(1).

3 ـ ضرورة تشكيل علم يعنى بالإحاطة بهذه القوانين التي تحكم المجتمع البشري وهو ما سماه (علم العمران البشري).

فبعد الإيمان بخضوع المجتمع لقوانين ثابتة يصبح في الإمكان إنشاء العلم المختص بتحصيلها والتعرف عليها تمهيداً للتحكم في المجتمع البشري الذي هو موضوع هذا العلم.

وعن علمه الجديد وموضوعه يقول: (وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً)(2).

ويقول كذلك: (وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء، والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه، فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراد الله من اعتمار العالم بهم، واستخلافه إياهم وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم)(3).

ويشير ابن خلدون إلى طريقته في تفسير المجتمع والتي تميز بها، وهي اعتماده على كشف البراهين الطبيعية التي آمن بأنها هي ما يحكم المجتمع، ويقول: (وكذلك حوم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب (سراج الملوك) وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة، إنما يبوب الباب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل لحكماء الفرس مثل بزرجمهر والموبذان وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً ... ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال للعمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتندفع بها الأحكام وترفع الشكوك)(4).

(1) عبقريات ابن خلدون، وافي، علي عبد الواحد، المملكة العربية السعودية، شركة مكتبات عكاظ ،1984 ،ص 212 .
(2) مقدمة بن خلدون، مصدر سبق ذكره ،ص38 .
(3) المصدر نفسه ،ص 43 .
(4) مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص 40 .

ويرى محمد عابد الجابري أن ابن خلدون ــ على الخلاف من ذلك ــ لم يكن يهدف من خلال علمه الجديد (علم العمران البشري) إلى التعرف على القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية، بل كان يهدف إلى بيان ما يحدث بالعمران البشري بمقتضى طبعه.

ويشرح ذلك بقوله: (يُعِّرف المناطقة القدماء العلم الطبيعي بأنّه العلم الذي ينظر في العمران البشري ــ ويمكن أن نقول الجسم الاجتماعي ــ وفيما يعرض له من الأحوال لذاته، مثل التوحش والتأنس والعصبيات والملك... إلخ. فكما أن علم الطبيعة ــ قديماً ــ يبحث في طبائع المادة، أي في الخصائص الملازمة لها، أو أعراضها الذاتية التي تحدث فيها بالطبع، كذلك علم العمران يبحث في طبائع العمران). ومفهوم الطبائع هنا أساسي في تصور ابن خلدون للاجتماع البشري، وهو نفس تصور علماء الطبيعة قديماً لطبائع المادة. فالحركة والسكون والتغير تحدث في الجسم الطبيعي، لا بفعل عوامل خارجية، ولا بفعل العلاقات القائمة بين الأشياء في الطبيعة، بل تحدث فيه بالطبع، فالحجر مثلاً يتحرك إلى أسفل لأن من طبيعته أن يحصل له ذلك. فالحركة إلى أسفل حركة بالطبع، وسببها من ذات الحجر نفسه، وليست لكون الهواء يدفعه إلى أسفل أو تجذبه الأرض إلى نفسها. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الظواهر العمرانية ابتداءً من ظاهرة الاجتماع إلى ظاهرة الدولة، فكما أنه من طبيعة الإنسان الاجتماع والتعاون، لتحصيل غذائه والدفاع ضد عدوان الحيوان عليه، فإن فيه أيضاً طبعاً حيوانياً هو العدوان. وكما أن الملك طبيعي في الاجتماع البشري، فإن العوارض المؤذنة بالهرم تحدث للدولة، وكلها أمور طبيعية. فالمسألة ليست قضية شروط معينة إذا توافرت حصلت نتائج معينة، وإذا زالت ارتفعت تلك النتائج، بل إن المسألة هنا مسألة طبع ملازم للظاهرة الاجتماعية ما دامت موجودة.

إن ابن خلدون لا يهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية بغية التعرف على القوانين التي تتحكم فيها كما يقول بذلك معظم الباحثين، بل إنّه يهدف إلى بيان ما يحدث في العمران بمقتضى طبعه وفرق شاسع بين فكرة القانون كما نفهمها اليوم وفكرة الطبع كما كان يفهمها القدماء. إن فكرة القانون باعتبارها علاقة ضرورية بين حادثين أو مجموعة حوادث لم تكن قد تبلورت بعد، ولم تكن العلاقات بين الأشياء تستأثر باهتمام العلماء، وإنما كانت أنظارهم منصرفة إلى دراسة خصائص الأشياء، الخصائص الثابتة الملازمة لها دوماً، والتي تشكل طبيعتها. ويخلص (الجابري) إلى ما يعتبره نتيجة هامة، وهي أن ابن خلدون خلافاً لما يذهب إليه بعض الباحثين لم يتحرر نهائياً من أطر التفكير القديمة، فقد بنى ملاحظاته في ميدان السياسة والاجتماع والحكم طبقاً لقوالب الفكر السائدة آنذاك وهي قوالب المنطق الأرسطي[1].

(1) فكر ابن خلدون : العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 107-108 -109.

إن ابن خلدون لم يكن ــ كما يرى (الجابري) ــ يهدف إلى مجرد عــرض لمــا يحــدث للعمران بمقتضى طبعه، فقد رأينا أن فكرة خضوع العالم والمجتمع البشري للقوانين فكــرة أساسية لدى ابن خلدون، فمنها انطلق نحو تكوين (علم العمران البشــري)، فلــولا الإيمــان بخضوع المجتمع للقوانين لما كان هناك معنى لتأسيس علم لدراسته، ولكانت إمكانية معرفته وضبطه معدومة.

لم يقتصر ابن خلدون على مجرد عرض وتبيان ما يحدث في العمران من ظواهر (طبائع العمران)، بل إنه كان يسعى دوماً لمعرفة السبب الأرضي المتحكم بها، وهذا ما شكل هــدفاً أساسياً له من بحثه في ظواهر الاجتماع الإنساني.

وفكرة أن القانون علاقة ضرورية بين حادثين أو مجموع حوادث نجدها متوافرة تمامــاً لدى ابن خلدون، والأمثلة على ذلك كثيرة، فعندما يبحث في سبب تغير لون البشرة واختلافها بين البياض والسواد نجده يفسره بعامل خارجي مستقل، وهو اختلاف درجات الحرارة بــين إقليم وآخر، يقول: (إن لون السواد شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة، فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة إحداهما مــن الأخــرى، فتطول المسامتة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم، وتسوّد جلودهم لإفراط الحر، ونظير هذين الإقليمين مما يقابلهما في الشمال الإقليم السابع والسادس، شــمل سكانها أيضاً البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط في الشــمال، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين، أو ما قرب منها ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها فيضــعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها).

ويشير ابن خلدون أن شرط البشرة السوداء وهو الحرارة المرتفعة لإقليم إذا تغير تغيرت الظاهرة الناتجة عنه وهي اللون الأسود لبشرة الإنسان، وقد نجد من السودان أهل الجنــوب من يسكن الرابع المعتدل أو السابع المنحرف إلى البياض، فتبيض ألوان أعقابهم على التدريج مع الأيام، وبالعكس من يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب فتسوَّد ألوان أعقابهم، وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء[1].

وكذلك عندما يبحث ابن خلدون في ظاهرة الشجاعة عند البدو، فيربطها بعامــل مســتقل خارجي يجد تفسيرها وارتباطها به وهو النمط المعاشي الخاص بالبدو، فيقول: (أهل البــدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأســوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم ولا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم، فهــم يحملون السلاح دائماً ويتلفتون عن كل جانب في الطريق ويتجافون عن الهجوع إلا غــراراً

(1) مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص 84 .

في المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبآت والهيعات، ويتفردون في القفر والبيداء مدلين ببأسهم واثقين بأنفسهم فصار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داعٍ أو استنفرهم صارخ.

وأما أهل الحضر كونهم لا يعيشون النمط المعاشي، الذي يعيشه البدو، والذي يعطي للبدو خلق الشجاعة، فهم يعيشون ضمن نمط معاشي مختلف، فيكون لهم خلق مختلف عن البدو. إن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في الترف والنعيم، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى الوالي والحاكم الذي يسوسهم، والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحيطهم والحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة، ولا ينفر لهم صيد، فهم غارون آمنون قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال، وتنزلوا منزلة النساء والولدان، الذين هم عيال على أبي مثواهم حتى صار لهم ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة)[1].

نلاحظ أن نمط المعيشة هو ما يشكل خلق الشجاعة أو الجبن ـ حسب ابن خلدون ـ وبهذا فإن تبعية خلق الشجاعة أو الجبن لنمط المعاش يشكل قانوناً من قوانين الاجتماع الإنساني.

وبهذا فإن ابن خلدون لم يكن يسير على المنطق الأرسطي، فكما يقول علي الوردي: (لو كان سائراً على نفس المنهج المنطقي الذي سار عليه الفلاسفة قبله لما استطاع أن ينتج لنا علماً جديداً. إن الإبداع العظيم الذي جاء به ابن خلدون نشأ عن كون هذا الرجل قد استطاع أن يتحرر من المنطق القديم، وأن يتخذ لنفسه منطقاً جديداً)[2].

لكن ما هو علم العمران البشري بالضبط؟ هل هو علم التاريخ، أم هو فلسفة اجتماعية، أم هو علم اجتماع؟

ثانياً : علم العمران البشري وعلم التاريخ:

ذهب العديد من الباحثين في مقدمة ابن خلدون، إلى أن علم العمران البشري، الذي أسسه ابن خلدون، ما هو إلا علم التاريخ ومنهم على سبيل المثال، الباحث (ناصيف نصار) الذي عبر عن ذلك بقوله: (في الواقع كان ابن خلدون ينظر إلى واقع تاريخي ثابت السمات

---

(1) المصدر نفسه، ص 125.

(2) منطق ابن خلدون في ضوء شخصيته وحضارته، الوردي، علي، بغداد، الشركة التونسية للتوزيع ،1976 ،ص 13 .

الرئيسية، ولذلك شعر بإمكانية متاحة أمامه لتكوين علم يتناول المبـــادئ العامـــة للواقعـــات التاريخية)[1].

وكذلك الباحث (محمد عابد الجابري) بقوله: (إن علم العمران أداة لا غنى عنها للمـــؤرخ إذا هو أراد أن ينقل لمعاصريه وللأجيال الآتية من بعده صورة أقرب ما تكون إلى الحقيقـــة عن الماضي، وحياة الأجيال الماضية ...) [2].

في الحقيقة إنه من الصحيح أن ابن خلدون اهتم اهتماماً خاصاً بضرورة صدق الأخبـــار التاريخية، فعمد إلى تحديد أسباب الكذب في الخبر وهي ما يمكن تلخيصها فيما يأتي:

1- التشييعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت في حالة الاعتدال في قبول الخبـــر، أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لـــرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشييع غطاء علـــى عـــين بصيرتها من الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله.

2- ومن الأسباب الداعية إلى الكذب في الأخبار أيضاً، الثقة بالناقلين وتمحـــيص ذلـــك يرجع إلى التعديل والتجريح.

3- ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عـــاين أو ســـمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب.

4- ومنها توهم الصدق وهو كثير، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين.

5- ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبـــيس والتصـــنع، فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه.

6- ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمـــدح، وتحســـين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقته فالنفوس مولعة بحـــب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا.

7- ومن الأسباب المقتضية لذلك أيضاً ــ وهي سابقة على كل ما تقدم ــ الجهل بطبـــائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث ــ أذاتاً كان أم فعلاً ــ لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان الســـامع عارفـــاً بطبيعـــة الحـــوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييـــز الصـــدق مـــن الكذب[3].

(1) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص 166 .

(2) فكر ابن خلدون : العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 121 .

(3) دراسات عن مقدمة ابن خلدون، الحصري، ساطع، مصر، مكتبة الخانجي، 1961، ص 1 .

لكن على الرغم من اهتمام ابن خلدون بضرورة سلامة الخبر التاريخي من الكذب، فإنه لا يمكننا القول إنه سعى من وراء تأسيس علم العمران البشري إلى تأسيس علم للتاريخ، ذلك أن ابن خلدون نفسه ينبهنا على أن هدف علم العمران البشري ليس تصحيح الأخبار التاريخية، فعندما يورد ابن خلدون بعض الافتراضات حول سبب عدم تأسيس الباحثين قبله لعلم العمران البشري يقول: (لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية في الثمرات، وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت وإن كانت مسائله في ذاتها واختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة فلهذا هجروه والله أعلم)[1].

فهذه الفائدة التي يحققها العلم الحديث، وهي عصمة المؤرخين من الوقوع في الأخطاء ومن قبول الأخبار التي تحكم طبيعة العمران باستحالة حدوثها، وهي فائدة غير مباشرة وغير ذاتية، وإن كانت على رأس الأسباب التي دعت ابن خلدون إلى إنشاء هذا العلم، أما فائدته المباشرة أي غرضه الذاتي فيتمثل في الوقوف على طبيعة الظواهر الاجتماعية، وما يحكمها من قوانين.

وكذلك شأن جميع العلوم، فالغرض الذاتي والمباشر لكل علم هو مجرد الوقوف على طبيعة طائفة من الظواهر، والإلمام بقوانينها وإلى هذا المعنى يشير ابن خلدون إذ يقول: (وإذا كانت كل حقيقة متعقلة طبيعية يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها (أي أن يبحث عن قوانينها) وجب أن يكون باعتبار لكل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه وهذا ــ أي علم العمران ــ إنما ثمرته (غير المباشرة) في الأخبار فقط؛ أي في تصحيح الأخبار والعصمة من قبول الزائف منها وما لا يمكن حدوثه بحس طبائع الأشياء وإن كانت مسائلة في ذاتها وفي اختصاصها شريفة؛ أي وإن كان غرضها الذاتي هو الوقوف على طبيعة الظواهر الاجتماعية، وما تخضع له من قوانين غرضاً شريفاً)[2]. فعند انطلاق ابن خلدون في بحثه كانت شواغله دون شك تتعلق بالمنهجية التاريخية، وذلك أنه لسلامة التأمل في الحوادث قريبها وبعيدها، حاضرها وماضيها، لابد من التأكد من صحة ما يروى إلينا وينقل، فوجب البحث عن منهجية توفر هذه الصحة، غير أن هذا البحث أدى إلى نتيجة لم تكن مفترضة مسبقاً أو متوقعة حتماً عند الانطلاق، لقد أدى البحث إلى اكتشاف علم مستقل بنفسه، وكما يقع هذا للعباقرة أصحاب العلوم، ولئن كان هذا العلم الجديد لا بد منه للمؤرخ لكونه من العلوم الأساسية المساعدة له في معالجة فنه، فإن

(1) مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص 38 .

(2) عبقريات ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، 221 – 222 .

ذلك لا يزيل عنه بحال الاستقلال والقيام بالذات[1]، فحديث ابن خلدون عن علـم العمـران يختلف عن حديثه عن علم التاريخ كما يرى (محمد وقيدي) فهو في التاريخ مجدد في علـم عريق، وأما في علم العمران فإنه منشئ لعلم جديد يعين هو بذاته موضوعه ومنهجه، بتعبير آخر التجديد في التاريخ تجديد في نطاق المجال الإبستمولوجي لعلم معين، والتجديد في علـم العمران تجديد في المجال الإبستمولوجي لمجموع المعارف الإنسانية القائمة إلى حينه، لأنـه كان يريد أن يضيف إليها علماً جديداً.

وهناك اختلاف آخر بين الحديث الخلدوني عن التاريخ وحديثه عـن العمـران، ويمكـن التعبير عنه بقولنا إن هدف ابن خلدون كان في العلم الأول رفع العوائق الأيديولوجية التـي تمنع ذلك العلم من أن يكون علماً، في حين أن هدف ابن خلدون فـي العلـم الثـاني كـان الاستجابة لضرورة معرفية تقتضي أن يضاف إلى مجموع العلوم القائمة علم جديد لم ينتبـه العلماء حينئذ إلى موضوعه[2].

إذاً علم العمران يختلف عن علم التاريخ فهل هو فلسفة اجتماعية؟

ثالثاً - علم العمران البشري والفلسفة الاجتماعية:

يذهـب بعـض الباحثيـن إلى أن مقدمة ابن خلدون وعلمـه الجديـد (علـم العمـران البشري) مـا هـو إلا نـوع مـن الفلسـفة الاجتماعيـة، ويـأتـي علـى رأس هـؤلاء الباحثين (طه حسين) فـي بحثـه الـذي نـال عليـه درجـة الـدكتـوراه مـن جـامعـة السـوربون الفرنسية، وهو بعنوان (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية)، رأى فيـه أن علم العمران، الذي أسسه ابن خلدون ليس علم الاجتماع، ذلك أن ابن خلدون جعل موضـوع بحثه الدولة، وهو أضيق من أن يصلح موضوعاً للاجتماع، فهو جزء منه، وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلاً له[3].

ويذهب الباحث (محمد عابد الجابري) إلى ما ذهب إليه (طه حسـين)، ويـرفض كـذلك اعتبـار علـم العمران علم الاجتماع، ولنفس السبب الذي قال به (طه حسين) حيث يقـول الجابري: (لأن المشكل الرئيسي الذي سيطر على اهتمام ابن خلـدون هـو تعاقـب الـدول وتزاحمها، وأسباب قيامها وسقوطها، لا الشؤون الاجتماعية عامة)[4].

---

(1) منهجية ابن خلدون التاريخية ،طالبي، محمد ،بيروت، دار الحداثة، 1981 ،ص 9- 10 .

(2) العلوم الإنسانية والايدولوجيا ،وقيدي، محمد، المغرب، مطبعة فضالة، 1988، ص 13 .

(3) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، حسين، طه، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة ،1925 ،ص 63 .

(4) فكر ابن خلدون : العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 129.

إن ابن خلدون لم يجعل الدولة موضوعاً لعلمه الجديد، ولم تكن المشكل الرئيسي الذي سيطر على اهتمامه، فابن خلدون يقول: (وكأن هذا علم مستقل بنفسه، وهو ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، هذا شأن كل علم سواء كان وضعياً أو عقلياً)[1].

فهو لم يجعل الدولة ــ كما نرى ــ موضوع العلم بل الاجتماع الإنساني والعمران البشري: وليس العمران من التعمير والعمارة بل المقصود به الاجتماع الإنساني[2]. وهذان المصطلحان مترادفان عند ابن خلدون كما نرى ومن أدلة هذا الترادف قوله: (إن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع؛ أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران)[3].

أما سبب استخدامه تسمية علم العمران فيعود إلى كون كلمة عمران تحمل في طياتها معنى أخلاقياً بعيد المدى من الوجهة الاجتماعية. إن هدف الأخلاق في خاتمة مطافها تنتهي إلى عمران الأرض ورفاهية سكانها مادياً وعقلياً وأخلاقيا، وفي كل تحليل لظاهرة من ظواهر المجتمع ينتهي ابن خلدون إلى الحكم عليها من هذه الوجهة العمرانية الأخلاقية ويسجل إلى أي مدى هي منافية أو مساعدة للعمران[4]. فهو يريد أن يشير إلى أن علم العمران البشري ذو أثر إيجابي على الحياة الإنسانية لذلك اختار له هذه التسمية، فابن خلدون لم يجعل الدولة موضوعاً لعلمه ــ كما يذهب إلى ذلك كل من (طه حسين) و(محمد عابد الجابري) ــ بل موضوع علمه هو العمران البشري، أي الاجتماع الإنساني والدولة ليست إلا أحد العوارض فيه أي أحد الظواهر المرتبطة به والمرافقة له، يقول معبراً عن ذلك: (الكتاب الأول في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم)[5].

فكما نرى هنا أن ابن خلدون لا يتحدث عن الدولة كموضوع مستقل، بل كظاهرة مرتبطة بالموضوع من جملة ظواهر أخرى، كالكسب والمعاش والعلوم والصنائع، ويعبر عن هذه الفكرة أيضاً قوله: (وما يعرض في العمران من دولة وملة، ومدينة وحلة، وعزة وذلة،

(1) مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص 38 .

(2) دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص 148 .

(3) مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص 41 .

(4) الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، شريط ،عبدالله، الجزائر، الشركة الوطنية، 1975، ص 144 .

(5) مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص6 .

وكثرة وقلة، وعلم وصناعة، وأحوال متقلبة مشاعة، وبدو وحضر، إلا واستوعبت جمله وأوضحت براهينه وعلله ...) [1].

لكن إذا لم يكن علم العمران البشري علم التاريخ أو الفلسفة الاجتماعية فهل هو علم الاجتماع؟

رابعاً - علم العمران البشري وعلم الاجتماع:

إن أكثر الباحثين في مقدمة ابن خلدون توصلوا إلى أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع، فعلم العمران البشري ما هو إلا علم الاجتماع ويأتي على رأس هؤلاء الباحثين (ساطع الحصري) إذ عبر عن ذلك بقوله: (نحن نعلم أن لقب المؤسس لعلم من العلوم لا يجوز أن يمنح لأي مفكر أو عالم كان، إلا إذا تحققت في أبحاثه الشروط الجوهرية التالية:

آ ــ يجب أن يكون العالم المذكور قد تصور موضوع العلم مستقلاً عن مواضيع العلوم المعلومة وأن يكون قد اقتنع بأن ذلك الموضوع يحتاج إلى درس خاص.

ب ــ يجب أن يكون قد اعتقد أن الحادثات المتعلقة بذلك الموضوع لم تكن من الأمور التابعة للأهواء والصدف، بل إنها من الأمور التي تحدث وتتكون تحت تأثير أسباب وعوامل معينة، والتي تتعين تعيناً تاماً بالظروف والأسباب الموجبة له.

ج ــ يجب أن يكون قد درس الموضوع دراسة كافية في ساحة لا بأس بها وتوصل إلى اكتشاف بعض القوانين المتعلقة بها.

وإذا أمعنا النظر في مقدمة ابن خلدون في ضوء هذه المبادئ والحقائق، اضطررنا إلى التسليم بأن مؤلفها المفكر يجب أن يعتبر مؤسساً لعلم الاجتماع.

فلقد قال ابن خلدون بوجوب اتخاذ الاجتماع الإنساني موضوعاً لعلم مستقل، وسمى هذا العلم باسم (علم العمران) وبما أنه قصد من كلمة العمران الاجتماع بوجه عام بدليل تعريفه للعمران بقوله: (هو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات). نستطيع أن نقول أنه سمى العلم المذكور باسم خاص ينطبق على موضوعه تمام الانطباق.

وقد اعتقد ابن خلدون تمام الاعتقاد أن الأحوال الاجتماعية تتأتى من علل وأسباب، وفهم أن هذه العلل والأسباب تعود في الدرجة الأولى إلى (طبيعة العمران) وبتعبير آخر إلى (طبيعة الاجتماع). كما أنه عندما بحث في الاجتماع الإنساني، توصل

---

(1) المصدر نفسه، ص 7 .

إلى اكتشاف بعض القوانين الناظمة للاجتماع الإنساني مثل: (إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب) و(الملك والدولة إنما يحصلان بالعصبية والقبيلة).

بناء على ما ذكرناه آنفاً نعتقد أن ابن خلدون يستحق لقب (مؤسس علم الاجتماع) كل الاستحقاق [1] وكذلك ذهب الباحث (علي عبد الواحد وافي) إلى أن ابن خلدون هو المؤسس لعلم الاجتماع، وعبر عن ذلك بقوله: (من بحوث ابن خلدون في المقدمة يتألف علم جديد لم يعرض له أحد من قبل، وقد سماه ابن خلدون (علم العمران) أو (الاجتماع الإنساني) وهو العلم الذي نسميه الآن (السوسيولوجيا)، لأن قوام هذا العلم دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن القوانين التي يخضع لها)[2].

وأيضاً ذهب إلى ذلك الباحث (عبد الغني مغربي) بقوله: (لقد ابتكر ابن خلدون علماً جديداً هو علم الاجتماع، والحق أن (أوغست كونت) لم يبتكر إلا اللفظ الذي ينكره عليه اللغويون المحافظون المبالغون في الدقة[57].

ونحن من خلال ما سبق نرى مع هؤلاء الباحثين أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع، أما الموقف الذي أدى إلى نكران خلقه لعلم الاجتماع وطمس آثاره أو التقليل من جديته ــ كما شاهدنا في بعض الاتجاهات ــ فمن حقنا أن لا نعيره أي التفات لأنه موقف غير علمي مطلقاً [3].

لا بل إن مقدمة ابن خلدون تحتوي على بذور هامة لمختلف المذاهب الاجتماعية التي ظهرت فيما بعد، فنجده يقول: (إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش)، ومن البديهي أن ذلك ينم على نزعة قوية لتعليل الحوادث الاجتماعية بالعوامل الاقتصادية، ويضمن بذور المذهب المعروف باسم (المادية التاريخية)[4].حتى إن الباحث (عبد الغني مغربي) يعتبر أن كارل ماركس هو وحده الذي أكد وأثبت من جديد موقف ابن خلدون[5].

ويلاحظ ابن خلدون أهمية الأشكال الاجتماعية أحسن ملاحظة فعندما يقول: (إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة)، وبعكس ذلك: (إن الأوطان الخالية من

---

(1) دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص 235-236 .

(2) الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، مغربي، عبد الغني، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص 201 .

(3) النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، الكويت، مؤسسة الوحدة، 1981، ص 25 .

(4) دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص 245 .

(5) الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص 108 .

العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها). ولا حاجة للبيان أن ذلك ينم على نزعة بارزة للتعليل بالأشكال الاجتماعية وفق نظريات (أميل دوركهايم)[1].

وفي الفكر الخلدوني عنصر آخر نجده عند (دوركهايم) في العصر الحديث، وهو أن دراسته المحيطية التي نكاد لا نجد فيها ما يهم الفرد أو يتعلق بحياته الباطنية، وهما الوجهان اللذان استحوذا على كل أبحاث الفلاسفة السابقين له سواء كانوا يونانيين أو مسلمين، إن ابن خلدون لم يهتم بالفرد كفرد، ولكنه اهتم به دائماً كعضو في جماعة في قبيلته أو مدينته أو وحدته الاجتماعية التي ينتمي إليها بمهنته.

وكما ألصقه بمحيطه الطبيعي دمجه أيضاً بمحيطه الاجتماعي، فلم يعد للفرد قيمة دراسية تذكر في فلسفة ابن خلدون، كما لم يعد لحياته الداخلية النفسية شأن خاص، إنه درس نفسية جماعات ملتصقة بأرضها وظروفها المعيشية، ولم يدرس ذلك الكائن المعلق في الهواء، الذي تخيله ابن سينا، والذي يتلقى الأفكار والمشاعر من عالم المثل كالذي تخيله أفلاطون، أو الذي يحلم بإنسان كامل فرد أو أمة بوحي من تأملاته الهوائية كالذي تخيله الفارابي وكانت[2].

وينظر ابن خلدون إلى المجتمعات كعضويات، ويصرح بذلك في عدة مجالات، فإنه يكتب ما يأتي في الفصل الذي يقرر أن (الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره): (إن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس ،كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً).

ومما تجدر ملاحظته أن رأي ابن خلدون في هذا الصدد لم يكن من قبيل التشبيه المجرد بل هو رأي مبني على الدرس والتفصيل، لأنه يحاول أن يبرهن ذلك باستقراء الوقائع التاريخية.

ولا حاجة لبيان أن هذا الرأي ينم على نزعة قوية نحو المذهب العضواني في علم الاجتماع وفق نظريات (هربرت سبنسر).

كما أن آثار النظريات النفسانية كثيرة جداً في مقدمة ابن خلدون فإنه في الفصل القائل (إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب)، وفي الفصل الذي يقرر أن (الأمة إذا غُلِبَتْ وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء)، توجد تعليلات كثيرة مستندة إلى العوامل

(1) دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص 245 .

(2) الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص 144 .

النفسانية ومن المعروف أن هذا الاتجاه قوي وتأصل على يد المفكر الفرنسي (غبريال تارد)[1].

واللافت للانتباه أن ابن خلدون قد أدرك أن موضع الخلاف في علمه الجديد لن يكون في موضوع العلم، وهو المجتمع الإنساني، ولا في المنهج المتبع لفهمه والتحكم به، وهو معرفة الأسباب الأرضية أو العلل الطبيعية التي تحكمه، وإنما سوف يكون في الأسباب الأرضية من حيث نوعيتها ومبلغ تأثيرها، يعبر عن ذلك وقبل أن يبدأ باستعراض ما يعتقده من أسباب أرضية متحكمة بالمجتمع البشري بقوله: (ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا بين نكرة وجهينة خبره، فإن كنت قد استوفيت مسائله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق، والله يهدي بنوره من يشاء)[2].

فلا يشترط في التأسيس دراسة الموضوع بكامله أو اكتشاف قوانينه بأجمعها، لأن ذلك يستحيل على شخص واحد، حتى على رجال قرن واحد، فلو اشترط ذلك لما أمكن تسمية أي مفكر كان باسم (المؤسس) لأي علم كان، لأن العلوم تتكون وتتقدم شيئاً فشيئاً بوجه عام، حتى إننا نستطيع أن نقول إن بناء العلم يعلو ويتوسع دائماً ولا يتم أبداً.

ولهذا السبب إن تأسيس أي من العلوم لا يعني اكتشاف جميع حقائقه، بل يعني اكتشاف قسم من حقائقه بعد فهم خصوصية موضوعه، وإدراك تبعية ذلك الموضوع لقانون السببية.[3].

وابن خلدون بالتأكيد لم يكتف بتحديد موضوع العلم الجديد، وتحديد منهجه في البحث، فبعد وضعه لأسس علم الاجتماع كما نفهمه هذه الأيام، اجتهد في اكتشاف بعض النظريات الاجتماعية[4].

(1) دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص 245 -246 .
(2) مقدمة ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، ص 40 .
(3) دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص 236 .
(4) ابن خلدون : مقال في المنهج التجريبي، الكردي، محمود سعيد ،طرابلس، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1984، ص 236 .

الخلاصة :

تميزت الحضارة العربية الإسلامية بخروجها عن المنطق الأرسطي القديم إلى المنهج الاستقرائي، وليس أدل على ذلك من تمكن العديد من العلماء المسلمين بتأسيس العلوم الجديدة ووضع النظريات العلمية، وابن خلدون واحد من قائمة طويلة يصعب علينا حصر جميع أفرادها، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: إذا كان هؤلاء العلماء يسيرون على المنطق الأرسطي ــ كما يرى البعض ــ فكيف أذا أسسوا العلوم وابتدعوا النظريات، والمنطق الأرسطي لا ينتج جديداً كما نعلم؟

في الحقيقة إن الدراسة المتأنية لنتاج رواد حضارتنا العربية، يؤكد لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن الحضارة العربية الإسلامية ذات شخصية مستقلة متميزة، ولم تكن بحال من الأحوال مجرد تابع ومقلد للحضارة اليونانية، وذلك كما يريد لها البعض أن تكون.

وفي دراستنا هذه كان ابن خلدون مجرد مثال من أمثلة كثيرة تنتظر منا نحن الباحثين العرب الشرح والتوضيح.

وإذا كان الخط الحضاري للحضارة العربية الإسلامية أخذ بالهبوط، فإن ذلك لا يعود إلى عقم منطقها وتخلف مناهجها، بل إلى الفتن والحروب الداخلية، وإلى موجات الاحتلال الأجنبي، الصليبية والمغولية وصولاً إلى الاستعمار الأوربي الحديث، وهذا ما تسبب بشكل رئيس بتراجعها إلى الوضع الذي نشاهده حتى يومنا هذا.

المصادر والمراجع :

1ــ ابن خلدون : مقال في المنهج التجريبي، الكردي، محمود سعيد ،طرابلس، المنشأة العامة للنشـــر والتوزيع والإعلان، 1984

2ــ ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، الســاعاتي، حســـن، القـــاهرة، الهيئـــة المصـــرية العامـــة للكتاب،2003

3ــ دراسات عن مقدمة ابن خلدون، الحصري، ساطع، مصر، مكتبة الخانجي،1961.

4ــ ديفيد هيوم، محمود، زكي نجيب، مصر، دار المعارف، دون ذكر تاريخ النشر.

5ــ عبقريات ابن خلدون، وافي، علي عبد الواحد، المملكة العربيـــة الســـعودية، شـــركة مكتبـــات عكاظ،1984.

6ــ العلوم الإنسانية والإيدولوجيا ،وقيدي، محمد، المغرب، مطبعة فضالة، 1988 .

7ــ فكر ابن خلدون : العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، الجابري، محمد عابد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط7، 2001 .

8ــ الفكر الاجتماعي عند ابن خلـــدون، مغربـــي، عبـــد الغنـــي، الجزائـــر، المؤسســـة الوطنيـــة للكتاب،1986.

9ــ الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، شريط ،عبدالله، الجزائر، الشركة الوطنية، 1975 .

10ــ الفكر الواقعي عند ابن خلدون، نصار، ناصيف، بيروت، دار الطليعة، 1981 .

11ــ فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، حسين، طه، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، .1925

12ــ الفيزياء الحديثة والفلسفة، اليافي، عبد الكريم، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، .1951

13ــ المذاهب الفلسفية، العوا، عادل، دمشق، مطبعة ابن حيان، 1987 .

14ــ مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، عبد الرحمن ابن محمد، بيروت ،دار القلم ،ط 7، 1989 .

15ــ منطق ابن خلدون في ضوء شخصيته وحضارته، الوردي، علي، بغـــداد، الشـــركة التونســـية للتوزيع ،1976 .

16ــ منهجية ابن خلدون التاريخية ،طالبي، محمد ،بيروت، دار الحداثة، 1981 .

17ــ النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، الكويت، مؤسسة الوحدة، 1981 .

18ــ نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم، حمد، إنصاف، دمشق، جامعة دمشق، 1990

/ /

أعلام

التـراث العربي
118-117

من أعلام التصوف الإسلامي السَّلفي
قراءة في الفكر الصّوفي للعلامة الأنصاري الـهروي

رشيد محيي الدين

U—————————————— u

ـ الملخّص:

لقد خلّف العلامة الأنصاري الهروي فكراً صوفيّاً معتدلاً، وهو ما لمحناه فيما ترك من مؤلفات صّوفية، وبخاصّة كتابه الشهير «منازل السائرين»، والذي يعدّ، باعتراف الشرّاح والدارسين، دستور المتصوّفة والمريدين .

والكتاب الذي كان موضوع هذه المداخلة، يقدّم منهجاً معتدلاً في التصوف للمريدين وطلاّب الحقيقة،باعتماده منهج التدرّج في تتبع مراتب التصوف وأدب التشوّف حتى يصل المريد إلى مرتبة المراد ولقد بُني منهج التصوف على عشرة مقامات أو منازل، وكل منزلة قُسمت عشرة أقسام، لتصل إلى مئة مقام، وكان مصدر الأنصاري في هذا التشريع الصوفي كتاب الله وسنة رسوله عليه أفضل السلام والتسليم .

تمهيد :

(*) مدير مركز التعليم المكثف للغات قسم اللغة الإنجليزية، الجزائر.

تسعى هذه المداخلة، إلى محاولة الوقوف عند واحد من أعلام الفكر الصوفي السلفي المعتدل، والذي أسس منهجاً منفرداً بذاته في فهم حقيقة التصوف الإسلامي، باعتباره وسيلة روحية يحاول الإنسان من خلاله ربط نفسه بخالقه، ثم فهم دينامية هذا الكون الفسيح المحكوم بنواميس تشي بعظمة الخالق وإحكام صنعته.

وبحثنا في صوفية العلامة أبي إسماعيل عبد الله بن علي المشهور بالعلامة الأنصاري الهروي المولود سنة 396هـ /1006م، والمتوفي سنة 481هـ/1089م، متنوع ومتعدد لتعدد النشاطات التي مارسها، فهو شاعر، وأديب، وواعظ، ومتكلم، ومحدّث ومفسر للقرآن الكريم، وفقيه، ومتفلسف صوفي بارع، وفي كل صفة من هذه الصفات رسم منهجه وطابعه الخاص به، وكان له أثرٌ طيبٌ في الأجيال التي أعقبته.

ثم إن حياته الفكرية وكفاحه العقائدي، يمثلان برأي الجميع، نموذجين صادقين للعالِم في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، ذلك القرن الذي شهد صراعاً حاداً ومدهشاً بين الفرق والمذاهب، بين الاعتزال والتشيّع، وبين الاعتزال والأشعرية، وبين الأشعرية والماتريدية، وبين كل هذه المذاهب والمذهب الحنبلي من جهة، وبينها مجتمعة والإسماعيلية من جهة أخرى، ولقد كانت بلاد ايران وأفغانستان والعراق مسرحاً لصراعات تلك الفرق والمذاهب المختلفة.

من هذا المنطلق وتأسيساً على ماسبق تتبني القيمة العلمية للبحث في كل ما يرتبط بفكر العلامة الأنصاري الهروي، سعياً للكشف عن الشكل الحنبلي في عقيدة الأنصاري الهروي، مضافاً إليها نزعته الصوفيّة، وجوهر فلسفته في هذا المجال، ثم بحث بعض من جوانب الموقف الحنبلي منه، وبخاصة عند ابن قيم الجوزية في شرحه لأهم كتبه الصوفيّة، وعلى هذا الأساس فعملنا في هذه المداخلة يسير وفق معالم موضّحة كالآتي :

أولاً : الأنصاري الهروي بين الحنبلية والتصوف:

أ ــ سلفيّة الأنصاري الهروي.
ب ــ ابن حنبل عند الأنصاري الهروي.
ج ــ الأنصاري الهروي ومخالفوه.
د ــ الصلة بين التصوّف والحنابلة.

ثانياً : المنهج الصوفي عند الأنصاري الهروي:

أ ــ فلسفة الهروي في كتاب منازل السائرين .
ب ــ منهج الهروي الصوفي في مقدمة الكتاب.
ج ــ شُرّاح كتاب المنازل والمهتمّون به.

ثالثاً : نظرة الحنابلـة للتصّوف الهـروي :

أ ــ الموقف العامّ للحنابلة من الأنصاري الهروي.
ب ــ الموقف الخاصّ بابن تيمية من نظرية الفناء عند الأنصاري الهروي .
ج ــ الموقف الخاص بابن قيم الجوزية في مدارج السالكين.

رابعاً :نتـائج البـحث

وعمدتنا في رسم فسيفيساء هذه المداخلة، المنهج الوصفي التحليلي، أملاً في الوقوف على كنه التصوف وأدب التشوّف عند واحد من أعلام الفكر الإسلامي المعتدل، وبخاصة ونحن في عصر هو في مسيس الحاجة إلى بعث فكر متنور ومعتدل يرقى بالمجتمع العربي الإسلامي إلى مصاف المجتمعات الإنسانية.

أولاً : الأنصاري الهروي بين الحنبلية والتصوف:

إن المتتبع لشخصيّة هذا العالم الصوفي ليحار في مقدرته على الجمع بين فكرين أو اتجاهين، يبدوان للقارئ أو الناظر في شخصيته وفلسفته متناقضين إلى حدّ بعيد، ذلك أن الهروي صدر عن الحنبلية في تصوفه.

فالذي يُعرف عن الأنصاري الهروي أنه كان :«شد يد القيام في نُصرة السنة والذود عنها، والقمع لمن خالفها »[1]، ومن تعصّبه الشديد لذلك أنه ترك مجلس القاضي أبي بكر الحيري لأنه :«سمع منه في مجلسه ما ينكره عليه من مخالفته السنة»،ولشدته وجَلَده في نُصرة السلفية، إصراره الدائم على اتجاهه الحنبلي حينما يُسأل عن مذهبه على الرغم من كثرة مخالفيه من أهل المذاهب الأخرى، ولأجل ذلك كان يدعو إلى الاعتقاد بأن :«مذهب أحمدٍ أحمدُ مذهب»، تحقيقاً للقاعدة العامّة التي اعتقدها السلفيون في عصره، وهي أن :«كل من لم يكن حنبلياً فليس بمسلم»، وهذا الاتجاه نتلمّسه صريحاً في قول الهروي شعراً حين يقول في أحد أبياته:

أنا حنبلي ما حييت وإن أمت ... فوصيتي للناس أن يتحنبلوا

(1) ابن رجب البغدادي، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة (القاهرة، 1372هـ =1952م، د.ط)،الجزء الأول، ص51 .

وفي السياق ذاته، يتحدث الأنصاري الهروي عن مذهبه بأبيات بالفارسية ذكر ترجمتها العربية ابن رجب البغدادي وهي :

إلهنا مرئي على العرش مستوٍ   كلامه أزلي ،ورسوله عربي
كل من قال غير هذا أشعري   مذهبنا مذهبٌ حنبلي[1]

تأسيساً على ما سبق يمكننا أن نعي لماذا كان الهروي شديد الانتصار والتعظيم لمذهب الإمام أحمد الحنبلي، وسعيه الدائم في كسب المعارك مع مخالفيه، متلمساً في منهجه التعصّب التام لظاهر القرآن والسنة على نهج الإمام أحمد بن حنبل، مؤسس الحنبلية، وقاهر الاتجاه العقلي عند المعتزلة، بعد محنته معهم[2].

ومن مظاهر ولع الأنصاري الهروي بابن حنبل، اتباعه للأسلوب الذي كان يلجأ إليه الإمام أحمد بن حنبل، فالمعروف عن الأنصاري الهروي أنه لا يحتج إلا بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ولأجل ذلك كان يحمل القرآن في كمه اليمين، والصحيحين « البخاري ومسلم» في كمه اليسار، ولعله في هذا يقترب إلى صورة ابن حنبل التي ذكرها ابن الجوزي الحنبلي إلى حد بعيد، وفي مجال اهتمام ابن حنبل بتفيسر القرآن على ظاهر آياته، فلقد قدّم الأنصاري الهروي لنا شرحاً مفصلاً في تطبيق منهج ابن حنبل ولقد استغرق منه أكثر من نصف عمره في مجالس الذكر التي كان يعقدها في هراة[3]، وعلى أثر الإمام ابن حنبل انصب اهتمام الأنصاري بالحديث النبوي الشريف قراءة ورواية ودراية، فكان يحفظ اثني عشر ألف حديث نبوي شريف، ومن شدّة معرفته بصحة متون الحديث أنه كان يفاضل بين البخاري ومسلم، ويقدم عليهما الترمذي، حتى أدى هذا التبحر في الحديث إلى اعتباره رائداً يعد في العبادلة، وليس بدعاً بعد هذا أن نجد شيخ الحنابلة المتأخرين، الامام ابن تيمية عليه رحمة الله، يقول إن الأنصاري الهروي : «إمام في الحديث».[4]

(1) المصدر نفسه، ج1/ص 52 .

(2) ـ CF. W.M.PATTON.AHMED IBN HANBAL AND THE MIHNA LEYDEN 1897.

(3) مدينة مشهورة من أهم المدن بخراسان تقع حاليا شمال غربي أفغانستان، فتحها الأحنف بن قيس في خلافة عثمان رضي الله عنه، سكانها من أصول طجكية وفارسية. وهي مدينة قديمة بها مبانٍ تاريخية عديدة، دمر الكثير منها بسبب الصراعات العديدة التي قامت فيها في العقود الأخيرة. لها مركز جيد على خط التجارة بين بلاد فارس، والهند، والصين، وأوروبا. لا تزال الطرق بينها وبين تركمنستان وكذلك إيران مهمة إستراتيجيًا،أنظر معجم البلدان، لياقوت الحموي: (396/5-397).

(4) ابن رجب البغدادي، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، ج1،ص66.

وإذا كان الإمام ابن حنبل شديداً على المعتزلة، معارضاً لاتجاهاتها الدينية والفكرية كما هو معلوم فلقد كان الامام الأنصاري الهروي حنبلياً متعصّباً على الأشاعرة، وموقفه هذا لم يكن جدلياً خالصاً بقدر ما كان عقائدياً بحتاً، وإلى جانب هذا الموقف المناوئ للأشعرية، فلقد امتدت منازعات الهروي لتُفتح على جبهات فكرية وعقائدية أخرى، فهناك أصحاب الشافعي وأصحاب أبي حنيفة، ثم عداوته الشديدة والصريحة للجهمية والمعتزلة في مسألة الصفات والأسماء، واستنكاره الدائم لبعض عقائد الفرق الإسلامية على العموم، وغلوه الشديد على أهل الرأي والقياس.[1]

ثم إذا استقرينا جانباً من الحياة التاريخية وقتذاك، وفي جوانبها السياسية تحديداً، نسترجع ذاك الصراع السياسي المرير بين السلاجقة والغزنويين، الذي اتخذ في بداياته شكلاً طائفياً واضحاً، أدركنا لماذا تعرّض الأنصاري الهروي لتلكم المِحَنِ والمحاكمات من الطائفتين المتنازعتين، وبأشكال متنوعة، من ردع بالقوة، وتشريد ونفي، حتى انتهت محنته بأن خلع عليه الخليفة القائم بأمر الله سنة 462هـ/1070م خلعة ممتازة تقديراً له، ثم تابعه الخليفة المقتدي بأمر الله بخلعة أخرى سنة 472 هـ/1081م، مع تلقيبه بشيخ الإسلام.

وحين نحاول ملامسة شخصية الأنصاري الهروي، فإن هذه الشخصية الحنبلية انطبعت بالطابع الصوفي المعتدل، وإلا فكيف نفسر خروجه على التقليد الحنبلي برمّته، وذلك حين نقارن بين شخصيته الصوفية وزهد أحمد بن حنبل تساوقاً لطبائع الورع والتقشف المشهور به، خلافاً للمعنى الذي ذهب إليه بعض المتصوفة المتطرفين حين ألبسوه ثوب التصوف، بسبب تقواه العالية، فما هو معروف عند جميع الناس أن ابن حنبل لم يكن صوفياً، فمن أين للأنصاري الهروي هذا الميل الشديد للمنهج الصوفي فكراً وتمثلاً منهجاً وعقيدةً؟.

يرى الشيخ عبد الغافر الفارسي في معرض حديثه عن الهروي، أنه كان «حسن السيرة والطريقة في التصوف، ومباشرة التصوف، ومعاشرة الأصحاب الصوفية، مظهر السنة، داعياً لها، محرضاً عليها»[2]، ولكنه إلى جانب ذلك، نجده يميل إلى الأبهة والمقام الحسن بين الناس، فممارسته الصوفية كانت تتم بعيداً عن العيون، وكما يحدثنا عبد الغافر الفارسي أن الأنصاري الهروي كان: «إذا انصرف إلى بيته عاد إلى المرقعة والقعود مع الصوفية في الخانقاه، يأكل معهم ما يأكلون، ويلبس ما يلبسون، ولا يتميز في المطعوم والملبوس عن آحادهم»[1].

---

(1) المصدر نفسه،ج1،ص54.

(2) السابق، ج1ص64.

ثانياً : المنهج الصوفي عند الأنصاري الهروي (قراءة في كتابه منازل السائرين):

لا ريب أن نتاج الهروي في الفكر الصوفي كان وافياً، بدليل ما خلّف من مؤلفات في هذا المجال الروحي، فلقد ترك لنا ما يفوق سبعة مؤلفات في التصوف ومذاهبه، وكانــت هــذه المؤلفات محل اهتمام المفكرين والفلاسفة من عرب ومستشرقين لكبير أهميتها في فهم أصول التصوف.

فلقد أشار الأستاذ ايفانوف إلى كتاب الأنصاري« طبقــات الصــوفية »، وكشــف عــن نصوصه المكتوبة بلغة هراة القديمة [1]، كما كشف البروفيسور آربيــري عــن نصــوص صوفية، وهي منسوبة للأنصاري الهروي، وقد كُتبت بالفارسية الأصلية، ونشرها مترجمــة إلى الإنجليزية[2].

على أن عملنا في تتبع منهج الأنصاري الهروي في التصوف، سينحصــر فــي معلمتــه الصوفية الشهيرة «منــازل السائرين»، والمصطلح عليه عند الخاصة بــ « دستور التصوف السلفي»[3].

ويبدو أن كتاب «منازل السائرين»، يمثل ذروة النضج في تــأليف العلامــة الأنصــاري الهروي، إذ ينم عن حسٍ صوفي بليغ، كيف لا، وقد ألّفه وهو على أعتاب السادسة والســتين من عمره (سنة 462هــ/1070م)، فكان الكتاب «أقوى سجل للصيغ والمصطلحات النهائيــة لتعاليمه الصوفية».[4]

إن قراءة عجلى لمضامين هذا المؤلَّف الصوفي، تهدينا إلى عبقرية هذا العلامة حين حاول أن يوفق بين مذهبه الحنبلي وآراء المتصوفة، وإذا كان كتاب المنازل يمثــل قمــة أعمــال الأنصاري الهروي، إذ إن فلسفته الصوفية تتجلى واضحة قوية، فلأنه وجد لمقامات التصوف التي يسلكها السائرون إلى الله أسساً من القرآن، بسطها بإيجاز ووضوح، فغدا كتابه المنازل مرجعاً ودليلاً في التصوف، حتى إن المتأخرين عدوه «السجل الوافي المتكامل السلفي»[1] .

(1) CF .IVANOW.TABAKAT OF ANSARI IN OLD LANGUAGE OF HERAT ;IN :JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, 1923,PP 1—34,337—382.

(2) CF .A.J. ARBERRY,ANSARI'S PRAYERS AND COUNSELS ;IN ISLAMIC CULTURE , X , 1936,PP. 369-389.

(3) عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الاسلام،(القاهرة، 1966م، د.ط)، ص 100.

(4) مقدمة كتاب منازل السائرين، للدكتور صلاح الدين المنجد، عن نشرة دي بوركي، (القاهرة 1962م)، ص هــ .

ويشير الأنصاري الهروي في مقدمة كتابه المنازل إلى سبب تأليفه فيقول :« فإن الراغبين في الوقوف على منازل السائرين إلى الحق عزّ اسمه من الفقراء من أهل هراة والغرباء طال عليّ مسألتهم إياي زماناً أن أبين لهم في معرفتها بياناً يكون على معالمها عنواناً».[1]

ويبدو أن الأنصاري قصد في قوله الفقراء والغرباء، جمهور المتصوفة في حالهم ومآلهم، فهم غرباء في هذه الحياة الدنيا الفانية، فقراء إلى رحمة المولى تبارك وتعالى، ثم إن منهجه الصوفي ارتسم واضحاً منذ البداية، إذ نراه يعمد إلى التسلسل المنطقي في غربلة المعرفة الصوفية، ناقضاً بهذا المنهج القديم، الذي أطال في تفصيل مقامات أو مراتب الصوفية والتي وصلت عندهم إلى ألف مقام، فغربلها الأنصاري واختصرها إلى مئة مقام مقسومة على عشرة أقسام.

وإننا لنرى حصافة رأيه الثاقب، حين يؤكد بحقيقة راسخة مفادها أن الصوفي «لا يصح له مقام حتى يرتفع عنه، ثم يشرف عليه فيصححه»، ومن هنا نستخلص نظريته الجديدة في المقامات فهو في صميم مذهبه لا يحتم ضرورة اطّراد السير لجميع السالكين في جميع المقامات، مقامات كل قسم للرقي والصعود إلى القسم الذي يليه، فيستثني من ذلك الاستعدادات الشخصية لبعض النفوس أن ترقى إلى المقامات قفزاً بتوفيق من الله مع الاستعداد الشخصي والمجاهدة النقية الخالصة، حتى يصبح السالك المتحقق، كما يقول الأنصاري الهروي، مراداً بعد أن كان مريداً محبوباً بعد أن كان محبّاً[2].

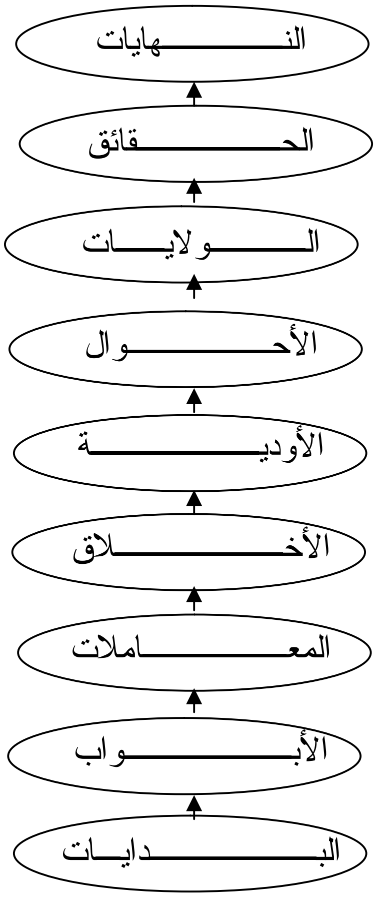
ثم إن منطق التقسيم عند الهروي الأنصاري كان نموذجياً، فمقاماته الصوفية مقسومة على عشرة أقسام «منازل»، وهي :(البدايات)، و(الأبواب)،و(المعاملات)، و (الأخلاق)، و(الأصول)،و (الأودية)

و(الأحوال)، و(والولايات)، و(الحقائق)، وأخيراً (النهايات)، والمخطط التالي يوضّح تدرّج السالك المريد في هذه المنازل العشرة :

(1) كتاب منازل السائرين، ص3.

(2) عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية، ص :102.

ـ منازل المقامات كما وضعها الأنصاري للمريدين الصوفية وهي مرتبة ترتيباً تصاعدياً :



ومن خلال هذا التدرج الصوفي عند الهروي، نصل إلى حقيقة أخرى نستشفها ونحن نتعقب منهج الهروي، أنه نقض الصيغ السالفة، التي وضعها المتصوفة في فهم التدرج الصوفي، ولعل أهم منطلق نظري أسسه هو التفرقة بين العامّة والخاصّة وبين خاصّة الخاصّة، وكأننا به يرمي إلى رسالة تربوية صوفيّة مفادها «خاطبوا الناس على قدر عقولهم»، و« لكل مقام مقال».

ثم مع كل منزلة من المنازل السالفة يتدرج في ذكر أقسامها الخاصة بها،والتي يتوجب على المريد أن يسلكها حتى يصبح مراداً، وسنحاول توضيح أقسام منزلة البدايات بمخطط توضيحي باعتبارها أول منزلة يتوجب على الصوفي أن يتبعها حتى يصل إلى مرتبة النهايات.

ـ مخطط تفصيلي يوضح أقسام منزلة البدايات:

10 ــ السماع :نكتة السماع حقيقة الانتباه .
09 ــ الرياضة : تمرين النفس على قبول الصدق.
08 ــ الفرار : الهرب مما لم يكن إلى ما لم يزل .
07 ــ الاعتصام :وهو المحافظة على طاعة الله .
06 ــ التذكر: وهو فوق التفكر،فإن التفكر طلب والتذكر وجود.
05 ــ التفكر: تلمّس البصيرة لاستدراك البغية .
04 ــ الإنابة: وهي الرجوع إلى الحق اصلاحاً.
03 ــ المحاسبة :ويسلك طريقها بعد العزيمة على عقد التوبة
02 ــ التوبة :لاتصح إلا بعد معرفة الذنب، فتنظر فيه.
01 ــ اليقظة: القومة لله من سِنة الغفلة والنهوض من ورطة الفترة

البدايات

وكل هذا الاستقراء الصوفي يحيلنا إلى القول بأن الأنصاري الهروي كان واعياً لذلك الخلاف الواقع بين المتصوفة في بحثهم عن المقامات، فهم في الغالب الأعم، لا يرتبون تلك المقامات بشكل قاطع، وبسبب ذلك لايقفون في حدود تجمع مقاصدهم، فلم يهتدوا إلى تحديد «الدرجات» التي تميز كل مقام عن الآخر، وإن كانوا اتفقوا، برأي الهروي،في المنطلق

«البدايات» والخاتمة «النهايات» فلا تصح المقامات الرفيعة في النهايات مــالم تصــح فــي البدايات.[1]

وتساوقاً مع الذي سبق، يؤكد العلامة الأنصاري أن الصوفي الــذي يســتطيع تصــحيح البدايات هو الذي يتمكن من « إقامة الأمر على مشاهدة الإخلاص ومتابعة الســنة وتعظــيم النهي على مشاهدة الخوف ورعاية الحرمة، والشفقة على العالم ببذل النصيحة، وكف المؤنة، ومجانبة كل صاحب يفسد الوقت، وكل سبب يفتن القلب»[1] .

ومن حيث السلوك يقسم الأنصاري الهروي المتصوفة خلال المقامات المئة إلى« مريــد» و«مراد» ويقع بينهما «المدعي»، ثم إن المريد الصادق في قصــده إلــى الله يصــلح فــي «النهايات» أن يكون مراداً عندما تتحقق لديه عين التوحيد في طريق الفناء، وهذه هي قمــة المعرفة في نظرية الصوفية.

أما الأدعياء، في رأي الأنصاري، فلن تكون الغربة أداة لصدقهم بقدر ما تؤدي بهم إلــى الباطل والزيف في الادّعاء، وفي كل هذه الدرجات والأقسام، نلمح الأنصاري، وهو يعمد إلى حديث الرسول عليه الصلاة والسلام لأقامة الدليل فيما يقول، ثم نراه مقسماً كل منزلة مــن المنازل ثلاث درجات، درجة العامّة ودرجة السالك، ودرجة المحقق.

ولعلنا لا نجافي الصواب إذا قلنا : إن منهج الأنصاري الهــروي يمثــل ذروة الفلســفة الصوفية، لأنه، ولسبب بسيط، نحى المنحى النموذجي المتدرج للوصول إلى مراتب التصوّف الحقيقية، ثم ربط بين هذه المنازل وجعل بعضها آخذاً برقاب بعض، حتى لا يزيغ المريد عن جادة الطريق، وهو ماهيأ كتابه ليُقبل بقَبول حسن، بين الدارسين، فيتهافتون عليــه دراســةً وشرحاً.

ثالثاً : نظرة الحنابلـة للتصّوف الهـروي :

يرتسم واضحاً ومنذ البداية، أن موقف الحنابلة لم يكن من التصوف عموماً، إلا من خلال الموقف الخاص من خلال الحلاّج، شهيد الصوفية، ولكي نربط بين الفكرة التي ذكرناها آنفاً، وما نودّ قوله أو تأكيده في هذا المجال، نحاول أن نشير إلى ما أبداه ابــن عقيــل الحنبلــي «ت513هــ» من التراجع عن رأيه بصحة اعتقاد الحلاّج والخلوص إلى تكفيــره، وتأكيــد

(1) منازل السائرين، ص:04.

صحة الإجماع في قتله[1]، وربما هنا يأتي هذا الموقف من الدور الذي أدّاه العلامة الأنصاري الهروي في إهمال أهل الشطح وعلى رأسهم الحلاّج.

على أن ظهور رجل حنبلي آخر، وهو علم من أعلام الحنبلية، ونقصد به ابن الجوزي «ت597هـ/1201م»،والذي يقف على النقيض من الطرف الآخر، فيشهر بالصوفية، والحلاجية بوجه عامّ، ولم ينس أن يحدد فهمه للتصوف على انه :« مذهب معروف يزيد على الزهد، ويدل على الفرق بينهما أن الزهد لم يذمه أحد وقد ذموا التصوّف »[2]

ولعل اشمئزاز ابن الجوزي من المتصوفة وتشدده في الحنبلية هو الذي دعاه إلى إغفال ذكر شيخ الاسلام عند حديثه عن الصوفية، وهذا راجع إلى الود والإكبار الذي يكنّه ابن الجوزي للأنصاري الهروي، فأبعد اسمه عن الذين عرّض بهم في تلبيس ابليس، فبرأيه «كان الشيخ عبد الله الأنصاري لا يشذ عن المذهب شيئاً، ويتركه كما يكون»[3].

ونستحضر في هذا المقام رجلاً آخر،شديداً في الحنبلية وهو العلامة ابن تيمية الحنبلي «ت728ه/1382م»، والذي كان يصرح أن « العامة يعبدون الله، وهؤلاء الصوفية يعبدون نفوسهم »،مع أنه يذكر الأنصاري الهروي بكل ثناء وتقدير، فيقول في حقه :« شيخ الإسلام مشهور، معظم عند الناس، هو إمام في الحديث، يعظم الشافعي وأحمد، ويقرن بينهما في أجوبته، مايوافق قول الشافعي مرّة، وقول أحمد مرّة أخرى»[4].

على أن نظرية الفناء التي جاء بها الأنصاري الهروي، هي التي استأثرت باهتمام ابن تيمية، فقوّم بعضاً من هَنَاتها، فهو يشير صراحة إلى «أن الفناء الذي يذكره صاحب المنازل، هو الفناء في توحيد الربوبية لا في توحيد الألوهية، وهو يثبت توحيد الربوبية مع الأسباب والحكم، كما هو قول القدرية والجهمية، كالجهم بن صفوان ومن اتبعه وغيره، وشيخ الإسلام الهروي، وإن كان، رحمه الله من أكثر الناس مباينة للجهمية في الصفات، وقد صنّف كتاب الفاروق في الفرق بين المثبتة والمعطّلة، وصنّف كتاب تكفير الجهمية، وصنّف كتاب ذم الكلام وأهله، وزاد في هذا الباب حتى صار يُصف بالغلو في الاثبات للصفات، ولكنه في

(1) الدكتور كامل مصطفى الشيبي، شرح ديوان الحلاّج، (بيروت 1974، د.ط)، ص:79.
(2) ابن الجوزي، تلبيس ابليس، (المطبعة المنيرية القاهرة د.ت)، ص :159.
(3) ابن رجب البغدادي، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، ج1،ص59 .
(4) المصدر نفسه، ج1،ص66.

القدر كان على رأي الجهمية، نفاة الأحكام والأسباب، والكلام في الصفات نوع، وفي القـــدر نوع ».[1]

وإلى جانب ابن تيمية، نجد ابن قيّم الجوزية، والذي كـــان مـــن الحنابلـــة المنتصـــرين والمدافعين عن الأنصاري وتصوّفه، وبخاصّة عندما أعاد قراءة كتاب المنازل مـــن وجهـــة نظر السلفية، درءاً للتأويلات البعيدة التي خلعها عليه الشرّاح من جهة، والوهم في إيضـــاح العبارات الملغزة عند الآخرين، من جهة ثانية، وحتى نفهم رأي ابن قيم الجوزيـــة وموقفـــه التفصيلي من الأنصاري الهروي، نشير إلى عبارة ابن رجب البغدادي الحنبلي حين قال : « وللأنصاري كلام في التصوف والسلوك دقيق، وقد اعتنى بشرح كتابـــه منـــازل الســـائرين جماعة وهو كثير الإشارة إلى مقام الفناء في توحيد الربوبية، واضـــمحلال مـــا ســـوى الله، تعالى،في الشهود لا في الوجود فيتوهم فيه أنه يشير إلى الاتحاد حتـــى انتحلـــه قـــوم مـــن الاتحادية، وعظموه لذلك، وذمّه قوم من أهل السنة، وقدحوا فيه بذلك، وقـــد بـــرّأه الله مـــن الاتحاد، وقد انتصر له شيخنا أبو عبد الله بن القيم في كتابه الذي شرح فيه المنازل، وبين أن حَمْلَ كلامه على قواعد الاتحاد زور باطل ».[2]

تلكم كانت بعض آراء الحنابلة في شخصيّة الأنصاري الهروي، وهي بلا شك، آراء تشي بمنهج الاعتدال، في فكر الأنصاري الصوفي، لأنه صدر في كل ذلك عن كتـــاب الله وســـنة رسوله عليه أفضل الصلاة والتسليم، فكان كتابه المنازل دستور الصوفيين .

(1) ابن تيمية، (منهاج السنة، القاهرة، 1962، د.ط)، ج3، ص ص:25،23

(2) ابن رجب البغدادي، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، ج1،ص67.

الخاتمة :

ونحسب أننا بعد هذا التطواف الروحي والصوفي في رحاب شخصية مــن الشخصــيات الإسلامية الفذّة والتي كان لها الأثر البالغ في بناء جانب من الحياة الروحية والإسلامية بمنهج اتسم بأنه :

1ـ بُني على أساس العودة إلى أصول الشريعة الإسلامية الحقّة بالاتكاء علــى القــران الكريم والحديث النبوي الشريف

2ـ بالتدرج في مراتب التصوف ومخاطبة العقول حسب أقدارها، فلكل مقام مقال.

3ـ مثّل كتاب منازل السائرين منهجاً قائماً بذاته ومعْلَمةً للفقه الصوفي وهو مــا جعــل المتصوفة والمريدين يقبلون عليه وينعتونه بدستور الصوفية.

4ـ لا نغالي كثيراً، إذا قلنا إنّ العلامة الأنصاري الهروي يمثل مدرسة قائمة بذاتها فــي التصوف الإسلامي المعتدل.

5ـ إن شيخ الإسلام، قد جعل من التصوف وسيلة لا هدفاً، في تطبيق النظرة الخالصة في الإسلام.

والحقيقة التي نحرص على التأكيد عليها ونحن نختتم بحثنا هذا هي أن الأنصاري الهروي كان بعيداً كل البعد عن التيارات المنحرفة بالعقيدة الإسلامية، فصحّ أن يتوّج على أنه مؤسس منهج التصوّف المعتدل .

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة في البحث :

أولاً : العربيـــة

1ـ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية،(القاهرة، 1962، د.ط).
2ـ ابن الجوزي، تلبيس إبليس، (المطبعة المنيرية القاهرة د.ت).
3ـ ابن رجب البغدادي، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، (القاهرة، 1372هـ =1952م، د.ط).
4ـ الأنصاري الهروي، كتاب منازل السائرين، عن نشرة دي بوركي، (القاهرة 1962م د.ط).
5ـ الشيبي الدكتور كمال مصطفى شرح ديوان الحلاج (بيروت 1974م، د.ط) .
6ـ محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، (القاهرة 1962 م)

ثانــياً : الأجنبـــية:

-A.J. ARBERRY,ANSARI'S PRAYERS AND COUNSELS ;IN ISLAMIC CULTURE , X , 1936

-W .IVANOW.TABAKAT OF ANSARI IN OLD LANGUAGE OF HERAT; IN :JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, 1923.

-W.M.PATTON.AHMED IBN HANBAL AND THE MIHNA LEYDEN 1897.

/ /

من الأعلام المنسيين:
الشاعر العلاّمة الشيخ عبد القادر بدران
1265 – 1346 هـ - 1848 – 1927 م

بقلم : أحمد سعيد هواش

U———————————————— u

أنجبت بلدة (دوما) في ريف دمشق أعلاماً كباراً في العلم والتاريخ والشعر نذكر مـــنهم: صالح طه، عبد القادر بدران، خالد زريق، خليل طه، محمود خيتي وغيرهم..

وإذا كان أولهما: صالح طه قد نال قسطاً جيداً من الشهرة، فإن الباقين يكادون أن يكونوا بحكم المغمورين.

وأجد نفسي مدفوعاً بإلقاء بعض الضوء على الشاعر العلامة الشيخ عبد القادر بدران..

فمن هو عبد القادر بدران؟

يرجع نسب عائلة بدران إلى قبيلة (بني سعد): وقبيلة بني سعد عشيرة من بني إبراهيم من بني مالك من جهينة إحدى قبائل الحجاز في شبه الجزيرة العربية، ثم هاجرت هذه القبيلة إلى الشمال فسكن بعضهم في لبنان، وبعضهم في دمشق ودوما في ريف محافظة دمشق.

ويعتبر الشاعر العلامة الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد ابن عبد الرحيم بن بدران والمعروف لقباً بـ (ابن بدران) بحكم عميد العائلة[1].

ولد الشاعر العلامة الشيخ عبد القادر بدران في بلدة (دوما) من محافظة ريف دمشق، توفي في دمشق، ودُفن في مقبرة باب الصغير.

لقد تلقى الشاعر العلامة الشيخ عبد القادر بدران مبادئ القراءة والكتابة وتلاوة القرآن الكريم على يد الشيخ عدنان بن محمد عدس، المولود عام 1799 م، وذلك في الكتّاب الذي كان يوجد – آنئذ – في جامع المسْهِد في دوما – الساحة – شارع سعيد عودة.

ولما بلغ سن الرشد، انتقل إلى الجامع الكبير في دوما، فدرس علوم الدين فيه على يد علمين هما:

الأول: جده الشيخ مصطفى بدران المولود عام 1806 – 1902 م وكان ضريراً.

والثاني: الشيخ العلامة محمد عثمان الشهير بخطيب دوما 1821 – 1890 م، والذي توفي في المدينة المنورة.

ثم انتقل الشاعر إلى مدينة دمشق حيث درس اللغة العربية وعلوم البيان والنحو على يد علمين كبيرين:

الأول: طاهر الجزائري 1844 – 1920 م.

والثاني: الشيخ عمر بن طه العطار 1826 – 1890 م.

كما درس الفقه وأصول الدين وعلم الكلام على يد أستاذين كبيرين:

الأول : شيخ الشام ورئيس علمائها سليم العطار 1817 – 1889 م.

والثاني: الشيخ علاء الدين عابدين 1828 – 1888 م الفقيه وأمين الفتوى.

وفي أوقات فراغه كان يدرس الخط الفارسي على يد الشيخ مصطفى السباعي 1332 هـ - 1913 م وهو حمصي يعمل في دمشق.

(1) شعراء من دوما، دراسة أدبية، إعداد معروف زريق، عمر طه، دار المعرفة بدمشق، ط (1) 1415 هـ - 1994 م ص 93.

مؤلفاته

كان الشاعر العلامة الشيخ عبد القادر بدران موسوعة علمية، وعلماً من أعلام الأمة البارزين، وقد وُجد في عصر سيطر فيه الجهل والتعصب، وقد هجر بلدته (دوما) إلى دمشق لما لقيه من متاعب وحسد، كان متصفاً بأخلاق العلماء، كما كان كثير التواضع، لا يعرف التكبر إلى نفسه سبيلاً، قال عنه الزركلي[1]: «كان سلفي العقيدة فيه نزعة فلسفية، وكان حسن المحاضرة» كما قال عنه: «فقيه أصولي حنبلي، عارف بالأدب والتاريخ، له شعر».

وقد ذكر صاحبا كتاب شعراء من دوما[2] مصنفات الشاعر العلامة الشيخ عبد القادر بدران فبلغت «45» كتاباً في العلوم الإسلامية والعربية، وهي إمّا تأليف مستقل، أو شرح لبعض مختصرات، أو تعليقات وحواش، أو اختصار لبعض المراجع الكبرى، كما أن بعضها مازال مخطوطاً.

والموجود منها في فهارس مكتبة الأسد الوطنية في دمشق يربو على العشرين مصنفاً بالإضافة لديوانه (المخطوط): (تسلية اللبيب عن ذكرى الحبيب) صفحاته /189/.

ومن تلاميذ الشاعر بدران[3]: العلامة محمد أحمد دهمان، والعلامة محمد سليم الجندي.

ونظراً لتعدد اهتمامات الشاعر العلامة الشيخ عبد القادر البدران فقد اقتصرنا على ذكر بعض شعره، من مخطوطه (تسلية اللبيب عن ذكر الحبيب).

فنه الشعري

طرق الشاعر العلامة الشيخ عبد القادر بدران الفنون الشعرية المعروفة كافة، فدل على موهبة شعرية مميزة اتصفت بالفصاحة والجزالة والعذوبة نذكر منها: الغزل، المدح، نظرات وطنية:

الغزل

حاز الغزل بمخطوطة على ست وثمانين قصيدة غزلية منها:

بأبي غزال حرتُ في أوصافه   خجلتْ قدود البان من أعطافهِ

(1) الأعلام – قاموس تراجم، خير الدين الزركلي، ط (3)، الجزء الرابع، ص 162 – 163، دار العلم للملايين – بيروت 1984 م.

(2) شعراء من دوما، مصدر سابق - ص 101.

(3) تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، الجزء الأول، الدكتور نزار أباظة، الجزء الأول – دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى 1986 م .

لـــدنُ القـــوام إذا تثنـــى وانثنـــى   يسقي جيوش الصـبر مـرَّ زعافـهِ
يا قلب حسـبك مـن نبـال جفونـه   فدع التشكي فـي الهـوى أوصـافه
يـــا طالمـــا غازلتُـــهُ كيمـــا أرا   ه منصـــفاً، فقتلـــتُ فـــي إنصـــافه

وبذلك يكون الشاعر قد عرض لناحيتين بارزتين من نواحي الجمال، وهما: قوام الجسم، ونظرات العيون وعن مصاعب الحب عرض منها الشاعر ثلاثة وهي: (الهجر، والسهر، والبكاء) فقال:

ولقد بُليـتُ بـأعظم العشـق الـذي   ذكـروا وذقـت مـرارة الهجـرانِ
وسهرتُ من هجر الحبيـب وطالمـا   أسـلبتُ دمعـاً دائـم الجريـانِ

ومن قصيدة غزلية طويلة للشاعر العلامة الشيخ عبد القادر بدران نـراه يمـزج الحـب الأنثوي بالحب الصوفي متأثراً بعلوم القرآن الكريم إذ قال[1]:

فـــؤادي للهـــوى ســـلمت قســـراً   فحزت مـن اللحـاظ النجـل أسـرا
ســـريت لمنـــزل الأحبـــاب لـــيلاً   فسـبحان الـذي بالوجـد أسـرى
لســـر الكهربـــاء شـــهدت ذوقـــاً   لتكشـف مـن خبايـا الحـب سـرا
فمـــا بـــال القلـــوب لهـــا انجـــذاب   إلى الحسـن المريـع تـراه جبـرا
ومـــا بـــال المحـــب يـــذل رغمـــا   وإن يـك أشـجع الآسـاد طـرا
أرى فـــي الكـــون لغـــزاً دق معنـــىً   ترى فـي كشـفه الألبـاب حيـرى
بـــدت شـــمس الجمـــال فقابلتهـــا   سـويداء الفـؤاد فظـل جمـرا

إلى أن يقول ذاكراً صدود الحبيب عنه:

عذولي في الهـوى أمسـى جهـولاً   غبيـاً لا يـرى للفضـل قـدرا
تســـاوت عنـــده صـــور المعـــاني   فمـا للظـاهرات يطيـق خبـرا
ففـــي معنـــى الجمـــال يحـــارُ عقـــلٌ   بفلسـفة العلـوم يظـل دهـرا

ثم يتساءل الشاعر عن سر هذا الحب الذي ابتلى فيه فيقول:

هـــو الســـر المصـــون فكـــم تجلـــى   فـأعجز كشـفه سـراً وجهـرا
فمـــا هـــذي المعـــاني يـــا خليلـــي   أجبنـي واسـبر الأغـوار سـبرا

(1) تسلية اللبيب عن ذكر الحبيب للشاعر عبد القادر بدران ديوان شعر (مخطوط) مكتبة الأسد الوطنية بدمشق رقم (6656) ص 6.

وعن سيطرة الحب يذكر الشاعر بأنه يقطع القلب ويضحك بالمحب:

أهيـــف[1] قـــد قـــدَّ قلبـــي ... باللحـــاظ بالجؤذريـــه[2]

وانثنـــى بالقـــد فتكـــاً ... بالرمـــاح الســـمهرّيه[3]

وقد يأتي غزله ضمن المديح، مثل قوله في مدح أستاذه الصوفي الشيخ عمر العطار[4]:

فتـــك القـــوام بمهجتـــي موصـــول ... فـــإلام بـــاللحظ الصـــقيل تصـــولُ

يا مفـــرداً بالحســـن هـــا أنـــا مغـــردٌ ... فـــي الحـــب مجـــروح الفـــؤاد ذليـــلُ

لا تســـقني مـــر الجفـــاء فـــإنني ... صب علـــى حلـــو الرضـــاب دخيـــلُ

إلى إن أن يقول شاكياً ظلم نظرات الحبيب:

كم اشتكى ظلم اللحـــاظ لعـــادل القـــ ... ـــد القـــويم فـــلا أراه يـــزولُ

أواه مـــن قـــاسٍ تحـــدا متحكمـــاً ... مـــا للمحـــب إلـــى رضـــاه ســـبيلُ

لـــجَّ العـــواذلُ فـــي عقيـــق مـــدامعي ... لـــم ذا وشـــرحي بثّـــه لطويـــل

فهل يصدق أن تكون هذه اللواعج من الحب والهجران لعالم كبير مثل الشـــاعر العلامـــة بدران؟!!

المـدح

يحتل المدح حيزاً كبيراً من ديوان الشاعر العلامة الشيخ عبد القادر بدران، وقـــد مـــدح الرسول العربي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم بأكثر من قصيدة، كما مدح أساتذته وبعض المسؤولين والأصدقاء ونراه في مديحه لا يطلب منفعة أو جاهاً أو تقرباً، وإنما يجد المـــديح ضرورياً لمن يستحقه.. فقد جاء في مخطوطة[5] : الباب الأول – فيما قلته وأنا في دمشـــق الفيحاء.

فصل في المدائح، وقلت في مدحه صلى الله عليه وسلم:

---

(1) أهيف : ضامر البطن، رقيق الخصر.

(2) اللحاظ الجوزرية: نظرات الأسود.

(3) الرماح السمهرية: القامات الطويلة التي تشبه الرماح القوية .

(4) مخطوطة : تسلية اللبيب عن ذكر الحبيب (مصدر سابق) ص 11.

(5) مخطوطة : تسلية اللبيب عن ذكر الحبيب (مصدر سابق) ص 4.

أرف الصباح فجدَّ فرط جوائي[1] ... وتوالت الزفرات في الرمضاء[2]
أفنيت عمري في المديح ولم أجد ... في مدح أبناء الزمانِ وفائي
أو لم يروا أني بمدح المصطفى ... متفنن وله بسطتُ ردائي
الهاشمي المختار أفضل من مشى ... فوق الثرى، وسرى إلى العلياء

ومن الطبيعي أن يلجأ الشاعر ابن بدران لمديح المصطفى وهو العلامة الشيخ الذي يقدر قدر الرجال، ومن كأبي الزهراء يستحق المديح؟ إذ لم يجد المادح من أبناء زمانه إلاّ الجحود والنكران للجميل، ورسولنا العربي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم أهل للمديح، «وآفة المديح أن يكون لغير رسول الله صلى الله عليه وسلم»[3] فهو الهاشمي الأرومة، والمختار من الله تعالى ليقوم بأداء أعظم رسالة سماوية، «والشاعر إذ يندفع إلى مدح محمد عليه الصلاة والسلام لا يحمله على ذلك مطمع في مغنم أو خوف من مغرم، مما كان يحمل الشعراء على طرق أبواب الأمراء والقيام بين أيديهم مثنين ومادحين»[4].

ومن مدحه لأساتذته يقول[5]:

وقلت مادحاً فخر المفسرين وعمدة المحدثين العلامة الأوحد الجهبذ النحرير كوكب الديار الشامية، سيدي وأستاذي الشيخ سليم العطار (1817 – 1889 م):

يُروَى حديث المجد عنه مسلسلاً ... عن مكرمات ما لَهن أواخرُ
بحر العلوم تلاطمتْ أمواجُهُ ... في المد والقبض لديه جواهرُ
وله مع المجد الرفيع تواضعٌ ... وكماله للكاملين مصادرُ

ثم يقارنه مع كبار الأعلام والعباقرة فيرى أنه تفوق عليهم إذ قال:

ورث النجابة كابراً عن كابر ... وبلفظه قس الأيادي حائرُ
لو أن سحباناً رآه بدرسِهِ ... لارتد مبهوتاً وقال: أهاجرُ
أو لو رآه سيبويه مناظراً ... في فنه لغدا به يتفاخرُ

---

(1) الجوى : شدة الوجد من حزن أو عشق.

(2) الرمضاء: شدة الحر.

(3) من مقدمة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي لكتابنا: محمد صلى الله عليه وسلم على ألسنة الشعراء، دار المعرفة دمشق ط (1) 1409 هـ - 1988 م.

(4) من مقدمة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي – مصدر سابق.

(5) المخطوطة: تسلية اللبيب عن ذكر الحبيب، مصدر سابق ص (7) والقصيدة تزيد على الأربعين بيتاً.

وأخيراً يمدحه بالجود والكرم فيقول:

لـــم يحكـــه فـــي جـــودِهِ وســـخائِهِ ونوالِـــــهِ إلاّ الســــحابُ المـــــاطرُ

وقال مادحاً عثمان باشا الفريق الطبيب ومهنئاً بعيد الفطر[1]:

نشر الصـــباح علـــى الظـــلام جناحـــا فـــأملا الكـــؤوس فـــلا أراه جُناحـــا

واستجل بكراً عتّقــت مــن قبــل نــو ح شـــربها يـــدع الضـــلال فلاحـــا

صفراء تلمـــع فـــي الزجـــاج كأنهـــا ذهـــب يـــذاب مـــع اللجـــين ففاحـــا

كما مدح شاعرنا ابن بدران إسماعيل بن رضا الغزي[2] نائب منطقة دوما فـــي مجلـــس المبعوثان العثماني، وكان شخصية لامعة محبوبة، فمدحه شعراء كثيرون، فنظم الشاعر عبد القادر بدران قصيدة مدح بدأها بالحكمة فقال[3]:

ما للمعالي سوى أهـــل النهـــى أهـــلُ ومنهـــلُ العـــزِ بالتهـــذيب قـــد يحلـــو

ثم انتقل إلى موضوعه فقال:

أهل الفضائل هم سادات مـــن نطقـــت بـــالحرف ألســـنهم يومـــاً وإن قلـــوا

وعلمنـــا ظـــاهراً عـــن ســـادة نجـــبٍ وباطناً من ســـنا الغـــزي لـــو يُسَـــلُ

أكرم بهم ســـادة سُـــر الزمـــان بهـــم وحـــلَّ ســـعد التهـــاني أينمـــا حلـــوا

هم الكرام بدور العلـــم شـــمسُ هـــدى من مدحهم يصـــطفيه العقـــلُ والنقـــلُ

وكوكب المجـــد إســـماعيلُ صـــفوتُهمْ الصادق الوعد من فـــي قولـــه الفعـــلُ

شهم به الحق مرفـــوع العمـــاد علـــى أوج السحال فلم يطمـــع بـــه العـــزلُ

مـــا صـــار صـــيّبُهُ إلا وعـــمَّ بـــه مســـتمطراً فضـــله فاستبشـــر العـــدلُ

قل للذي يبتغـــي مـــثلاً لـــه حكمـــت أيدي العنايـــة مـــا فـــي وقتـــه مثـــلُ

لقد تلاقى الشعر البديع مع الممدوح الرفيع فلكأني أقرأ شعر زهير بن أبي سلمى في مدح هرم بن سنان، والحارث بن عوف اللذين بذلا الوفير من أموالهما لإقرار السلام بين القبيلتين العربيتين المتنازعتين في حرب داحس والغبراء في العصر الجاهلي.

---

(1) المصدر السابق، ص (11).

(2) إسماعيل بن رضا الغزي (1852 – 1908م).

(3) كتاب شعراء من دوما، مصدر سابق ص (111).

وكذلك مدح شاعرنا – بدران – الأمير الشيخ طاهراً الجزائري (1844 – 1920 م) وهو حامل لواء المعارف والمصلح الاجتماعي، وأحد أركان النهضة الحديثة فقال:

إذا ما قيل من روح المعالي ... بأصلٍ لم يكن في الكون طاهرْ

فقلْ من حاز مجداً لا يبارى ... أمير الفضل والعلياء طاهرْ

ونجد في هذين البيتين جناساً تاماً بين كلمتي «طاهر» في البيتين.

فكلمة (طاهر) في البيت الأول صفة تدل على الطهارة، وكلمة (طاهر) في البيت الثاني اسم علم للمدوح.

كما أن للشاعر – بدران – ابتهالات مثل الأبيات التي يبتهل بها إلى الله تعالى أن يريح قلبه مما يعانيه من الهموم إذ قال:

إلهي بالشفيع وصاحبيه ... وبالآل الكرام الطاهرينا

وبالبيت العتيق وقاصديه ... وبالعلما الكرام العاملينا

تريح القلب مما قد يقاسي ... من الآلام إلاّ قد بُلينا

وكانت قد تراكمت الهموم على الشاعر من جراء المرض – الفالج – الذي ألمَ به في أواخر حياته، لعل الله تعالى يستجيب الدعاء..

ملامح وطنية في ديوان الشاعر عبد القادر بدران

تظهر وطنية الشاعر العلامة الشيخ عبد القادر بدران بحبه وحنينه لبلدته (دوما) التي تركها قاصداً دمشق لما رآه من حسد وجهل، وكذلك حنينه لبلدته أيضاً عندما سافر لمدينة الجزائر في المغرب العربي.

قال من قصيدة يمدح فيها إكليل بك المؤيد وكيل قائم مقام دوما (مساعد مدير المنطقة) مطلعها:

وردُ المسرة قد غدا مشمولاً ... يهني المحامد بكرة وأصيلا

ومنها يقول :

ورياض دوما تزدهي بالعز إذ ... أضحى لها بجنى الصلاح كفيلا

وكان قد راسله الشاعر صالح طه برسالة تتضمن قصيدة مطلعها:

يا صاحبي اشرح لنا أخباركم ... فالصبّ يرجو أن يرى أسراركم

من يوم غبتم عن عيوني ما رأت ... نوراً بهيجاً قد حكى أنواركمْ

فأجاب الشاعر ابن بدران:

يا بارقاً من نحو دوما زارنا ... خذ عن قريب للشجي أخبارنا
مني السلام الزاهر الزاكي الذي ... يهدي لخل لفظه قد زادنا

وقد صور الشاعر العلامة الشيخ عبد القادر بدران اللحظات الأخيرة قبل أن يفارق الوطن[1]، حيث جاء لوداعه أهله ومعارفه وأصدقاؤه فقال:

يوم الوداع أطار لبي بالنوى ... وغدوتُ في قيد المحبة والجوى
يا ساكن الأحشاء بعد وداعه ... لا تنس تذكاري ببانات اللوى
يا راحلاً أخذ السرور بسيرهِ ... مذْ خلَف الأحزان فينا والنوى
انظر إلى العشاق كيف دموعُهمْ ... فاضت وحرُّ البعد للأحشا كوى

وفي غربته في المغرب العربي بعيداً عن وطنه، صور ما تركت هذه الغربة في نفسه وتساءل في نفسه:

أما من عودة للوطن؟

يا غربة كلما طال المدى بَعْدتْ ... وساعدت بالضنى والهم والأرَقِ
هل أنظرنْ وطني قبل الممات ففي ... قبلَ البلوغ حبالُ البعد في عنقي
والدهر يمنعني ما قد أحاولُهُ ... من السرور، ويُسْلِمُني إلى القلقِ
لا أستقر بأرض كنت آلفها ... حتى أشتت عن صحبي ومرتفقي

وفي رسالته لأمه عندما مضت عليه فترة في دولة الجزائر اشتاق لأمه، فأرسل لها رسالة، بدأها بقوله:

بلغ سلامي لها يا أيها القادي ... واشْكُ لها لوعتي والبعد عن داري
وأشرح لها حالتي من بعد بعدهم ... وقل: نسيم الصبا ينبيك أخباري

وهناك في الغربة نظم الشاعر قصيدته الهمزية، والتي يفضل بها بلاد الشرق عن بلاد الغرب إذ قال:

من قال إن الغرب أحسن منظراً ... فلقد رآه بمقلةٍ عمياءِ[1]

---

(1) في المرحلة المغربية.

ومن غربته في المغرب العربي أرسل الشاعر العلامة الشيخ عبد القادر بدران رسالة إلى بلدته: (دوما) وفيها يظهر حنينه لها حيث يذكر معالمها وما جاورها من منتزهات ومروج خضراء، وماء وفيها يعرج على دمشق الفيحاء (جلق) إذ قال:

حَيَّا الحيا دوما البديعة إنها ... أضحت جمال الغوطة الفيحاءِ
أطيارها غَنَّتْ على الميدان إذ ... رقص النسيم لرقة الندماءِ
للهِ رأس العين فيها إنهُ ... مجلى الهموم ومكمدِ الأعداءِ
كرمت بكرمة أرضها وتفاخرت ... والكرم منشؤه من الكرماءِ
من قال إن الغرب أحسن موطناً ... فلقد رآه بمقلة عمياءِ
بلد لدى الإنصاف أطيب موضع ... رغماً على أنف العدو النائي
أكرمْ بها من غادة كم أسكرت ... بسلافة الندماءِ والخلفاءِ
بردى يصفّق بالرحيق وبانيا ... سُ له النديمُ مُعَنْبَرُ الأرجاءِ
والمرجة الخضراء أفديها بما ... في الغرب من جبل ومن صحراءِ
هي جنة الدنيا ودرة تاجها ... ومعادن العلماء والأدباء
ما جلّق إلاّ رياض محاسن ... ومفاخر ومكارم وهناءِ
فعليكم مني السلام مكرّراً ... ما صاح طير الروضة الغناء

إنه الحنين للوطن، لمسقط الرأس، حنينٌ يؤججه البعد والغربة عن تراب الوطن، ذلك الحنين يذكرنا بحنين الشاعر ابن حجة الحموي لبلدته (حماة) ونهرها (العاصي) ومعالمها (باب الجسر)..

وفي العصر الحديث نراه واضحاً عند محمود سامي البارودي وأحمد شوقي عندما نفيا من مصر فأعطيا أجمل الألحان والأشعار وأشجاها..

ولم يقتصر شعر الشاعر ابن بدران على ما سبق ذكره وإنما طرق بشعره جل الفنون الشعرية المعروفة، كما أن للشاعر نظرات فلسفية مثل قوله:

قضيت عمري في جهدٍ وفي تعب ... وما حصلتُ به يوماً على أملِ
من يأخذ العلم عني صار يحسدُني ... ويبتغي فرصةً للعيّ في فشلي

(1) الشواهد من كتاب: شعراء من دوما، مصدر سابق.

يطوي المحاسن، والـزلات ينشـرها إن غاب عني سـعى بالكيـد والحيـل

ومن الطبيعي أن يجد شاعرنا ما لاقاه من حسد ونكران للمعروف، وما ذلك إلا لنبوغـه الذي يفتخر بما وصلت له نفسه خاصة أنه كان موسوعة علمية إذ قال يفتخر بأخلاقه الفاضلة وتقديم النصائح لغيره، قال:

طبـع الكـرام مطيتـي وشـمائلي حمـدت بـداياتي لهـن أوائلـي
ونصـيحة الخـلان أوفـى مقصـدي ومحاسـنُ الأخـلاق عـذبُ مناهلي

ثم افتخر بتحصيله العلمي، ومحاولة نشره بين الناس فقال:

وقفـتُ الـنفس فـي طلـب المعـالي وفـي نشـر العلـوم مـدى الزمـانِ
أحـب الكتـب وهـي اليـوم منّـي مكـانَ الـروحِ مـن بـدنِ الجبـانِ

وأن شاعرنا من أرومة عربية أصيلة إذ أرجع نسبه إلى الحجاز، فقال:

نفوسـنا قـد أبـت إلاّ العـلا أبـداً وبالحجـاز لنـا أصـل بـه الطـولُ

ثم افتخر بأن أصله من سادة العرب الكرام، فقال:

من سـادة العُـرْبِ الكـرام أصـولنا فلـذا المعـالي لقبتنـي بابنهـا

ومما يؤسف له أن تكون نهاية هذا المعلم الكبير كما قال صاحب المنتخبات[1]: «والـذي أعلمه أنه مات في مشفى الغرباء بدمشق بداء الفالج (1346 هـ)».

(1) منتخبات التواريخ لدمشق محمد أديب آل تقي الدين الحصني – دمشق 1346 هـ - 1927 م.

المصادر والمراجع

1 – الأعلام – قاموس تراجم – خير الدين الزركلي – الطبعة السادسة – الجزء الرابع – دار العلم للملايين – بيروت 1984 م.
2 – أعلام الأدب والفن – أدهم الجندي – الجزء الأول – دمشق 1954 م.
3 – تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري – الجزء الأول – الدكتور نزار أباظة – دمشق – دار الفكر الطبعة الأولى 1986 م.
4 – تسلية اللبيب عن ذكر الحبيب – الشاعر عبد القادر بدران – ديوان شعر (مخطوط) موجود في مكتبة الأسد الوطنية بدمشق – رقم المشتري (6656).
5 – شعراء من دوما – دراسة أدبية – إعداد : معروف زريق – عمر طه – دار المعرفة – دمشق – الطبعة الأولى 1415 هـ - 1994 م.
6 – محمد صلى الله عليه وسلم على ألسنة الشعراء – إعداد صاحب الدراسة – تقديم: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي – دار المعرفة – دمشق ط (1) 1409 هـ - 1988 م.
7 – منتخبات التواريخ لدمشق – محمد أديب آل تقي الدين الحصني – دمشق 1346 هـ - 1927 م.
8 – معجم المؤلفين – عمر رضا كحالة – الجزء الرابع – دمشق 1958 م.
9 – منادمة الأطلال ومسامرة الخيال – الشيخ عبد القادر بدران – الطبعة الثانية – بيروت 1985 م.

/ /

أخبار التراث

د. محمود الربداوي

U———————————————— u

سيذكرني بعد الرحيل أحبتي   وتبقى من المرء الأحاديثُ والذِّكرُ
زهور الربى بعد الربيع قليلةٌ   ويدينك منها في قواريره العِطرُ

اختطفت يد المنون في 14 رمضان 1431 الموافق لـ 24 آب سنة 2010 الأستاذ الدكتور شوقي أبو خليل عضو هيئة التحرير في مجلة (التراث العربي) وفقدتْ هيئة التحرير برحيله رجلاً من خيرة المؤرخين المفكرين المثقفين الذي مارس ــ ولسنواتٍ عديدة ــ دوره محكماً للبحوث التاريخية والثقافية والتربوية، متسلحاً بثقافةٍ رصينة عميقة، يدلي بدلوه ــ برأي العالِم ــ في قيمتها، غير آبهٍ بغير سلطان الحق، لا تأخذه في قولة الحق لومةُ لائم، ولا محاباة صديق.

وبدعوةٍ من الأستاذ محمد عدنان سالم المدير العام لدار الفكر، واستجابةٍ من الدكتور علي العايدي مدير مكتبة الأسد الوطنية تنادى مجموعة من محبي الدكتور شوقي وذويه، فأقاموا حفلاً لتأبين الراحل وتعداد مآثره ــ في 19 شوال 1431 الموافق 2010/9/27.

وهذه كلمات دار الفكر ومعهد جمعية الفتح الإسلامي وكبار العلماء المسلمين في دمشق ألقاها الدكتور نزار أباظة والدكتور حسام الدين فرفور والعلامة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، اتسعت لها مساحة أخبار التراث في هذا العدد، وسيتبعها في العدد القادم تتمة الكلمات للدكتور محمد وهبي سليمان والدكتور عيد طبرنين، ونجل الفقيد محمد معتز أبو خليل

بسم الله الرحمن الرحيم

مدرسة شوقي

د. نزار أباظة

ما كنت أحسب أنني سأقف في هذا الموقف أتحدث عن صديقي وشريكي في أعمال البحث والتأليف الدكتور شوقي أبو خليل وأذكر مناقبه.

كانت صلتي به صلة فريدة قلما تكون بين صديقين في زمن كهذا، وفي صلة كهذه، عرف كل واحد مِنّا ما في ذهن الآخر وعقله، وأيقن كيف ستكون ردّة فعله في كل ما يأخذ ويدع وطريقة تفكيره ومواقفه بله كلماته التي يعبر بها عما يريد. وكان بيننا لغة مشتركة خاصة.

من دار الفكر انطلقنا، وفي دار الفكر كان عطاؤنا.. وفيها تنفسنا، وبها عشنا جواً نظيفاً من الفكر النير والغيرة العلمية والأمانة والحب والاندفاع، أربعة عشر عاماً كنا معاً في كل يوم نجتمع في الدار، لا يكاد يتخلف أحدنا عن الآخر، وإذا غاب واحدنا ذات يوم غياباً غير معروف بادر الآخر فسأل عنه بلهفة وخشية. ربطتنا صداقة من نوع عالٍ جداً هي صداقة الفكر وصداقة القلب وصداقة العلم، ورباط العمل المشترك الذي لم نختلفٍ عليه يوماً واحداً.. وكانت الرابطة تنمو مع الأيام..

وكانت دار الفكر في حياة شوقي شيئاً مهماً أساسياً، وحين تعهد إليه الدار بعمل يقوم به على أحسن وجه، وخصوصاً في تقويم الكتب التي تأخذ بها رأيه، ينظر إليها بمنظارين، الأول بما يفيد الكتاب الأمة وينفعها، والثاني بما لا يؤثر في صورة دار الفكر ولا يضر بها.. وعندئذ يوافق على الكتاب أو يرفضه مع الأسباب.

وكان شوقي في مهمته بالدار مدرسةً، يمكن أن تكون نبراساً لكل طالب علم يتوخى في حياته النجاح والتألق، مدرسة عنواناتها الإخلاص للعلم وفيه، والحرية في الفكر، والصراحة في القول، والأمانة في الأداء، والتنظيم في العمل، عنوانات خمسة كانت سرّ نجاحه، ما زاح عنها يوماً، ولا تزحزح، وكان يقاتل من أجلها أحياناً إذا لزم الأمر.. ولهذا فقد راجت مؤلفاته وانتشرت. يضيف إليها أمراً مهماً أنه كان ينتقي الموضوعات الساخنة، ويعرضها عرضاً فريداً بأسلوب شيّق، لذا فلم يكن يؤلف كتاباً إلا ويُكتب له فيه التوفيق.. ولا يلقي درساً إلا ويستحوذ على طلابه أو جلسائه ويبهرهم في كل ما يقول.. يمتح في ذلك من مخزونه الثقافي الواسع أكثر.

وتمتع شوقي بصفات اجتماعية ونفسية حميدة؛ منها أنه كان لا يعرف المواربة أو بعبارة أصح لا يعرف النفاق ولا الرياء، ولو كان مما يسمى النفاق الاجتماعي؛ ما عهدته يقول شيئاً في الخفاء ويستحيي أن يذيعه في العلن. فكم من مرة كان يُسِرَّ إلي بشيء كنت أظنه للاحتفاظ، فإذا هو يصرح به على الملأ. ربما نكون في حديث خاصّ بيننا، ويدخل علينا في أثنائه داخل، فيتابع فيه دون تريث.

وإذا كان هذا ديدنه عموماً، فإنه كان في المهمة الموكلة إليه في النشر أشدَ صراحة. فربما أتاه كتاب لمؤلف فوجد فيه هفوات وسقطات فعندئذ يبادر إلى النصح لصاحبه، لا يمنعه مكانة الرجل الاجتماعية ولا العلمية لأنه يشفع كلامه بالحجة.. وقد يجادل بعضُ المؤلفين تلقاء ما يفجؤهم به الدكتور شوقي، وحينذاك يتكلم معه كلام لجان المناقشات في الأطروحات الجامعية، يجادله بجدال العلم الذي يقفه عند حده.

ومن هنا رأى بعضهم فيه حدة وشدة، هي حدة الحق وشدة العلم.. لكن الرجل في حيواته الأخرى كأصفى ما يكون صفاء وألين ما يكون ليناً، إذا أخذ نفسه فيما يأخذ به المرء نفسه في حياته الاجتماعية؛ يمتعك بطرائفه وفكاهاته ولطيف تعليقاته، ويقبل منك مثل ذلك، ويحتملك مما يصدر عنك ما شاء الله له أن يحتمل. ذلك لأنّ عاطفة الوفاء المستحكمة في قلبه تدفعه إلى مثل ذلك ويرى في أصدقائه صورة نفسه فيفرح لفرحهم، ويتألم لألمهم ويحتمل سقطاتهم..

ومن اجتماعيات شوقي رقة في قلبه كان يتأثر كلما سمع بخبر مزعج بحق الأمة، سالت عيناه لأحداث العراق، بكى من أجل غزة، أرقته أحداث لبنان.

ولم تكن رقة نفسه للأمة فحسب، بل كانت للأفراد، يمد يد المساعدة لمن يحتاج حاجة حقيقية، فربما سعى بشراء بيت لأسرة، أو عمارة منزل لرجل مضطر، ولئن كان لا يملك في يده ما يدفعه له، سارع فدلّ على مساعدته، وحصّل له الكفاية..

كلام كثير في جعبتي عن الرجل، ما أرى هذه الكليمات تعبر عنه وإنما هي عنوانات من أجل الذكرى، لأن لجام الوقت يمنع من الاسترسال.

رحمك الله يا شوقي، وسقى الله تلك الأيام، التي جاء بعدها أوقات وضعت في الحلق غصة وفي القلب لوعة.

جزاك الله خيراً كفاء ما قدمت وما أعطيت.

كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا أنيس ولم يسمر بمكة سامر

بلى نحن كنا أهلها فأزالنا صروف الليالي والجدود العواثر

كلمة الدكتور حسام الدين فرفور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد الصادق الوعد الأمين وعلى إخوانه من الأنبياء والمرسلين، وآل كلٍ وصحب كلٍ أجمعين.

وبعد:

ما كنت أظن أن أقف في هذا الموقف مؤبِّناً لأستاذ كبير ومفكر وداعٍ إلى الله عز وجل. عرفته من خلال كتبه وفكره، من خلال مقالاته ومؤلفاته ومحاضراته وكتاباته، رحمك الله أيها الراحل الكريم.

الكلام في راحلنا الكبير الدكتور شوقي أبو خليل متعدد المناهل، والسيرُ فيه هو سير في أمور كثيرة متنوعة، وإذا كنت ممن كان قريباً من الدكتور شوقي لفترة قد لا تزيد على خمسة عشر عاماً أو ستة عشر، فأعتقد أن هذه الفترة قمينة بأن تعطيني صورة صحيحة تستطيع أن تلخص ما علمنا عنه في هذه العجالة.

أقول: في المواقف التي تشترك فيها العواطف بالأفكار يستعصي على القلم، فكرت أن أكتب ولكن القلم لا يستجيب، فقلت سأكتب بلسان روحي وقلبي، سأنطق بلسان روحي وقلبي، لأتحدث عن الرجل الذي باع نفسه لله.

الدكتور شوقي رحل إلى رب العالمين عالم السر وما يخفى، لا ينفعه مدح مادح فيه، كما لا يضره قدح قادح مهما كان، ولكن لابد لنا من ذكر محاسن موتانا وهذا من الوفاء، لا يجوز لنا أن نذكر محاسن الأحياء فقط، بل لابد من ذكر محاسن الأموات فهو وإن كان رحل، فهو حي بقبره بصلاحه وتقواه، وفي قلبه وفكره ونفسه، ولا ننسى اليوم في تأبينه قول

الله عز وجل **[**ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياءٌ عند ربهم يرزقون**]** [آل عمران: 169/3]. قال علماء أمتنا: «سبق مداد العلماء دماء الشهداء».

الدكتور شوقي لم يكن موظفاً في دار الفكر، ولا في مجمع الفتح الإسلامي، ولا عند أحد، لقد كان من خلفاء الأنبياء، كان في دار الفكر أستاذاً للفكر في معية هذه الثلة التي نفخر بها، الثلة التي تحمل راية الفكر الإسلامي الذي هو فكر الإنسان، لأن الإنسان لا ينتمي إلى ثلة ولا إلى جماعة، ولا إلى أتباع، ولكن إلى الإسلام الدعوة إلى الإسلام هي دعوة إلى الإنسان، ومن فهم الإسلام خلاف ذلك فقد أساء الفهم وضل الطريق.

أبو معتز كان من هؤلاء الناس الذين تصدق فيهم هذه الآية الكريمة وهي قوله تعالى: **[**من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا**]** [الأحزاب: 33/ 23]. أشهد بين يدي الله أنك لم تبدل تبديلاً، وأعتقد أن أكثركم إن لم يكن جلكم يشهدون معي هذه الشهادة.

أبو معتز كان يحمل رسالة الحق حيثما نزل، وأينما سار، لا يخاف في الله لومة لائم، رضي من رضي، وسخط من سخط، كان بيننا وبينه جلسات عندنا في مؤسسة مجمعنا المتواضع مجمع الفتح الإسلامي، الذي خرَّج كبار وجل علماء الفكر، كنت أجلس إليه أحياناً مع الأستاذ الكبر الدكتور سهيل زكار، لأننا قد أسسنا في مجمع الفتح الإسلامي قسم التاريخ والحضارة العربية الإسلامية بمعية راحلنا الكبير الدكتور شوقي أبو خليل، وبمعية الدكتور عبد الفتاح البزم، وضعنا أهدافاً لهذا القسم، لماذا القسم؟ ما هي رسالته؟ ما هي رؤيتنا؟ أهدافنا، غايتنا، طريقنا، منهجنا، آليات عملنا، كيف يجب أن تكون؟ وصفوة القول أن الذي فاز في هذا القسم هي رسالة حق، عودة إلى الحق عودة صحيحة، وبيان الحق بعيداً عن إسقاطات البشر واعوجاجاته، والدعوة إلى الحق والدفاع عن الحق وتكليف أناس يحملون رسالة الحق كما جاء بها الرسل من عند الله عز وجل، وكما جاء بها خاتم الرسل مصدقاً لمن سبقوا من الأنبياء والرسل، وهل نزل الأنبياء والرسل من عند الله إلا من أجل الحق؟

الدكتور شوقي أبو خليل رحمه الله تعالى كان ينهل من التاريخ والحضارة مرتعاً خصباً للفكر البناء، الفكر الإسلامي كما أنزله الله تعالى سعادة للإنسان وخدمة للإنسان وإجلالاً للإنسان، وتحريراً للإنسان، وحرية للإنسان، تحريراً له من عبودية الآخرين، ومن ربقة الشهوات، ومن ربقة حب النفس البشرية، ومن ربقة الاختلافات، ليجعل الإسلام من هذا الإنسان عبداً لله سيداً أمام ما سواه، لهذا جاء الإسلام ولهذا جاء سيدنا المسيح، ولهذا جاء سيدنا موسى ومن قبله سيدنا إبراهيم، وقبلهم كل الرسل والأنبياء، ليحرروا هذا الإنسان ويجعلوه سيداً أمام كل الناس وأمام كل الارتباطات، عبداً لخالقه.

الدكتور شوقي أبو خليل رحمه الله كانت همومه كبيرة، كما تفضل السادة المتكلمون، وأخص بالذكر الأخ الدكتور محمد وهبي سليمان الذي أخذ بأيدينا في تلخيص ما مر به الدكتور شوقي جزاه الله خيراً، فأوجز لنا شجون وآثار راحلنا الكبير.

كان همه منافحة الباطل سواء كان صاحبه عدواً أم جاهلاً أم مغرراً به، الباطل أيها السيدات والسادة كما تعلمون أقسام منهم أعداء الحق، ومنهم أصحاب الباطل، منهم جهلاء جهلوا الحق، ومنهم من تابوا فعادوا، وأخطر من هؤلاء جميعاً من باعوا دينهم بدنياهم **[**أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون صمٌ بكمٌ عميٌ فهم لا يرجعون**]** [البقرة: 16/2 ــ 18].

الدكتور شوقي كانت له بصيرة ثاقبة، كان يتمتع بروح علمية عالية، وكان يقرر سيرة المصطفى **r** وشمائله بلسان روحه قبل لسان رأسه، كنت أمر على بعض الفصول الدراسية حينما يكون الدكتور شوقي يلقي درسه فأراه وقد ازدحم عليه الطلاب والطالبات، فكنت أسمعه يقرر السيرة وقلبه يبكي قبل عينيه. كان يتغنى بالسيرة ولا يقف عند السطور فقط، بل ينفذ إلى ما وراء السطور، وإلى ما وراء الوراء، كان ينهل من السيرة النبوية والأخلاق المصطفوية منهجاً حياتياً يسقط على التاريخ، ويعرف التاريخ من خلال هذا النبل الإنساني، الذي طبع عليه نبل خاتم الأنبياء والمرسلين الذي وصفه الله سبحانه وتعالى، بل أخبر عنه بقوله: **[**وإنك لعلى خلقٍ عظيم**]** [القلم: 68/،4].

كان لنا الشرف في معهد الفتح الإسلامي أنا والأستاذ الدكتور عبد الفتاح البزم في التنسيق مع رؤساء الجامعات الإسلامية ممثلة بأمينها العام الأستاذ الحقوقي الكبير الدكتور جعفر عبد السلام علي وهو شخصية فذة، حضرنا مؤتمراً في غرناطة بعنوان ((أثر الحضارة العربية الإسلامية في نهضة أوربة))، واستنفرنا عدداً كبيراً من المؤرخين في العالم العربي والإسلامي، وشاركَنا عددٌ كبير من الجامعات العربية والإسبانية وغيرها وكبار فلاسفة الفكر والتاريخ والدعوة، وعدد من الفلاسفة هنا من سورية وكان مؤتمراً على مستوى عالٍ من الحضور، وإن كان عتم عليه إعلامياً، طبعاً الذين عتموا عليه هم ذيول الفكر الصهيوني في الغرب، لكن أحرار العلماء والمفكرين، والأحرار الذين تعرفنا عليهم في إسبانيا والغرب وقفوا معنا في هذا المؤتمر.

الشاهد ذهب الدكتور شوقي أبو خليل إلى ساحة ابن رشد التي أُحرقت فيها كتبه في حادثة مؤلمة مأساوية معروفة في التاريخ، وحينا عاد كان غير شوقي الذي ذهب.

أصدقكم القول: العالم الأوربي أفاد من حضارتنا من خلال غرناطة وقرطبة وإشبيلية، وبقيت أوربة التي لم تصل إليها علوم وحضارة العرب والمسلمين 500 سنة متخلفة عن بلاد الأندلس، وهذا ما أقره كبار المؤرخين والفلاسفة ورجال الفكر، حتى قال بعضهم لتلامذته: أتدرون ما هي اللحظة السوداء، واليوم الأسود في تاريخ أوربا والغرب، تكلم في هذا البروفسور ((روجيه غارودي)) في كتابه ((مستقبل الإسلام وماهية الإسلام)) وجعل بعض التلاميذ يقول ما يقول، قال لهم: «لا، إنه يوم بلاط الشهداء، يوم استشهد فيه عبد الرحمن الغافقي، ووقف المد العربي الإسلامي». قال هذا الفيلسوف: «يوم انتصر الجهل على العلم وانتصر الظلام على القيم». رحمك الله يا دكتور أرجعتني بزيارتك إلى ساحة ابن رشد، وأنت تستحضر الجهل والتخلف الذي كان عليه الغرب في القرون الوسطى، وكيف بُعثرت كيف ابن رشد الذي كان منار العالم، وقبس منها الغرب، نحن كما تعلمون أيها السادة والسيدات بناة حضارة ولسنا سعاة بريد، نحن نقدنا حضارة اليونان اليونان والرومان وأخذنا من حضارة الفرس، وأخضعنا الحضارات التي كنا ننقلها للنقد، فنحن كنا رواد مبدأ التجربة، ما كان إنسانياً، فأخضعناه إلى قواعد الفكر والعقل المستنيرين.

رحمك الله أيها الراحل الكبير كان يرى أن المد الإسلامي في سماحته ضمان لكل الفئات السابقة، ولطالما تحادثنا وتذاكرنا وكان يقول لو فعل الأندلسيون كما فعل الإسبان في محاكم التفتيش: «كن كاثوليكياً أو نقتلك»، لو فعل الإسلام كذلك يوم كان القطب الأوحد يملك الكل لما بقي كاثوليكي ولا غيره، ولكنه الإسلام لم يفعل، لأنه لم يسجل التاريخ على الأمة أي توافق على ظلم وباطل، بل جاء الإسلام ليعطي حرية الدين ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ [البقرة: 256/2] وأما الفتوح التي نفخر بها والتي يعيرنا بها الغرب، ويسمى جرائمه ووحشيته بالفتوح الكبرى فهي لتحرير الإنسان، في أمريكا تحت كل شبر من الأراضي جمجمة هندي أحمر أو زنجي أسود، ومع ذلك يسمى الغرب جرائمه وقضاءه على الحضارات الأميركية القديمة بالفتوح.

جهادنا وفتوحنا كان من أجل إعطاء حرية المعتقد ورفع استعباد الملوك والرؤساء والبطاركة للإنسان على إكراه على الدين ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنةٌ ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلاَّ على الظالمين﴾ [البقرة: 193/2]. والفتنة هي إكراه الإنسان على معتقد لا يؤمن به ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف: 29/18]. ومن شاء فليكن موسوياً يهودياً، مسيحياً، مسلماً، درزياً، شيعياً، هذا الدين يحاسب الله عليه في الآخرة، لا يحاسب عليه أحد في الدنيا، ولكن مهمة الإسلام في الجهاد أن يوقف الظلم والباطل والاضطهاد

وعبودية الإنسان وسحق الشعوب على العقائد، حتى يقرر الإنسان ويكون مسؤولاً عن اختياره بين يدي الخالق.

هنا أذكر كلمة قالها رئيسنا رئيس هذا البلد الدكتور بشار الأسد وفقه الله تعالى يوم زيارته الزيارة التاريخية التي قام بها فخامة البابا بولس السادس، قال له: ((من هنا انطلقت المسيحية، وجاء الإسلام ليحمي انطلاقتها)) نعم، المسلمون العرب عندما فتحوا هذا البلد وكان مستعمراً من قبل البيزنطيين، وكان البيزنطيون معروفين بلؤمهم، ويسحقون هذا الشعب المنكوب، كانوا مظلومين مسحوقين سحقاً، وقتلاً، وتقوم عليهم جرائم إبادة، وحروب إبادة، وإتاوات، جاء الفتح الإسلامي ليخلص هؤلاء البيزنطيين، فطلبوا منهم تحريرهم من البيزنطيين الظالمين، ثم أعطوهم حرياتهم الدينية وحقوقهم المدنية وأعادوا لهم الكنائس التي خربها وهدمها البيزنطيون ووظفوهم في دوائر الدولة، حتى غدا منهم رؤساء الديوان والوزراء ووزراء المال وغير ذلك، الكلام في هذا طويل.

نسأل الله لراحلنا الكبير مزيداً من الرحمة والنجاة، وأن يحمي الله بلاد الشام وعاصمتها دمشق، دمشق العروبة والإسلام، دمشق هي رسالة الرسالات السماوية كلها، واسأل الله تعالى أن يكافئه بهذا الحق الذي انتهجه، هذا الحق الذي نذر له من نفسه.

أشكر لكم حسن إصغائكم ولدار الفكر ولأخينا الكبير الأستاذ محمد عدنان سالم على هذا العمل المبرور، ولا بد أن أشكر مجمع الشيخ أحمد كفتارو ونترحم على شيخنا الكبير المفتي نفسه وهذا أمر عادي، رحم الله شيخنا الكبير وبارك بكل المستفيدين الذين استفادوا من راحلنا الكبير الدكتور شوقي، وإلى البقاء على المنهج العذب يا دكتور شوقي بإذن الله تعالى ونحن شركاؤكم في ديار الحق، والسلام عليكم.

كلمة العلاّمة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على كل حال، والحمد لله الذي كان ولا يزال، يمتعنا بإنعاماته الظاهرة والباطنة، وأصلي وأسلم على سيدنا وحبيبنا محمد المصطفى وآله وصحبه، وبعد.

أيها السادة والسيدات

أعتقد أن هذه هي المرة الثانية الذي أشترك في حفل تأبين؛ والسبب في هذا أنني لا أؤمن بجدوى تأبين يُقتصر فيه الكلامُ على ماضي الإنسان الراحل وتكريمه، بعد أن ولّى عن عالمنا إلى عالم آخر، ذلك لأنَّه لا المدحُ فيه يطربه، ولا القدح فيه يجرحه.

وإنما أبحث في مثل هذا الحفل عن رسالة يمكن أن ننفذ بها من خلال هذا التـأبين إلـى المجتمع، رسالة تطلع منه بعض ما فتن، أو نقوم منه بعض اعوجاج، أو تُذّكره بما ينبغي أن يتذكّره من الكثير الذي قد نسيه. وأنا أعتقد أن هذا التأبين الذي نشترك فيه يحمل رسالة هامة لمجتمعنا هذا، ولاسيما في هذه الفترة، وهذا المنعطف الذي نمر به.

لاحظت بادئ ذي بدئ أن الدكتور شوقي ألزم نفسه بدستور في أثناء حديثه في التـاريخ، فقال: إن غاية التاريخ إدراك ما كان في الماضي كما هو، لا إدراكه كمـا نهـوى أو كمـا نتوهم، هذا المبدأ الذي ألزم به الدكتور شوقي، ويخيل إلي أنه عاش ضوضـاء، وسـبحانه تعالى أعانه على ذلك.

في دراسته لتاريخ الخلافة الراشدة لاحظت أنه يطبق دستوره، هذا كأحسـن مـا يكـون التطبيق، لاحظت أنه لا يجنح إلى هجوم على الأعداء الذين اعتصروا من التاريخ تجارة أو فائدة لهم، ولا يميل في أحداث التاريخ إلى ما يفيده هو أو يريده المجتمـع الإسـلامي، بـل يرصد أو يحاول أن يرصد المعضلة كما كانت دون تحيز، لا ذات اليمين، ولا ذات الشمال، لا إلى الأعلى، ولا إلى الأدنى. ونحن عندما نرصد الماضي كما هو نجد أنه ينطق بـالحق، ويدعو إلى الحق. لاحظت وهو يرصد تاريخ الخلافة الراشدة كجزء مما كتب، وممـا كـان يعنى به، لاحظت أنه يرد بشكل غير مباشر على المختلفين على هذا الماضي مـن خـلال دستوره الذي التزم به، لاحظت أنه يرد على كثير من الجانحين الغـربيين، دون أن يـذكر واحداً من هؤلاء، وتأملوا في الفرق بين أناس يجرّون التـاريخ جـراً، ويقسـرونه قسـراً، ويستنطقونه بما يريدون لصالحهم، وبين إنسان يصغي إلى التاريخ، كيف يتحـدث؟ ومـاذا يقول؟.

يطيب لنا هنا أن أضعكم أمام موقف، شكرت الدكتور شوقي عليه لا أذكر، هل حدثته عن شكري هذا وعن إعجابي اللامتناهي أم لا؟ عند حديثه عن سياسة الإسلام للمؤلفة قلوبهم في أكثر من مشهد، في غزوة حنين، بعدها وقبلها، انعطف الدكتور شوقي عن اتصافه بالتاريخ، وأخذ يستعيد من ثقافته الفقهية الجيدة والواسعة، وأخذ يتحدث عن موقف الإسلام من المؤلفة قلوبهم، وأفاض وفصل في القول، وبين موقف رسول الله r الإنساني المتسامي على تيارات الفكر والعقائد المتفاعلة مع الإنسانية في غزوة حنين، شكرت له هذا المد بين اختصاصه في التاريخ وبين ثقافته الفقهية الواسعة، ولكنني انتظرت وأنا أقرأ ما كتبته أن يضعنا أمام خطبة نادرة مؤثرة لرسول الله r بهذا الصدد، ويبدو أنه تجاوزها لأنه ربما قد أوضحها في مكـان آخر، ولكن يطيب لي أن أضعكم أمام هذه الخطبة.

بلغه r أن في الأنصار من أخذوا يعتبون عليه لأنه خصَّ في كثير من الغنائم، غنائم حرب حنين أولئك الذين دخلوا الإسلام حديثاً، وكانوا يبلغون زهاء ألفي شخص، وقال قائلهم: ((يغفر الله لرسول الله r يعطي أقواماً ويدعنا والرماح تقطر من دمائهم)). فلما بلغ رسول الله r، ذلك جمع الأنصار في مكان خاص، ووقف يقول لهم [اسمعوا كم أتمنى أن يحفظ الكلام كل واحد منا]. قال بعد أن أثنى على الله عز وجل:

يا معشر الأنصار، ما قالة بلغتني عنكم، وجدةٌ وجدتموها عليَّ في أنفسكم؟ ألم آتكم ضلالاً فهداكم الله؟ وعالة فأغناكم الله؟ وأعداء فألف الله بين قلوبكم؟) قالوا: بلى، الله ورسوله أمَنٌّ وأفضل. ثم قال: (ألا تجيبوني يا معشر الأنصار؟) قالوا: بماذا نجيبك يا رسول الله؟ لله ورسوله المن والفضل. قال: (أما والله لو شئتم لقلتم، فصدقتم ولصُدِّقْتُم: أتيتنا مكذَّباً فصدقناك، ومخذولاً فنصرناك، وطريداً فآويناك، وعائلاً فآسيناك. أوجدتم يا معشر الأنصار في أنفسكم فيَّ لعاعة من الدنيا ــ يعني شيئاً تافهاً ــ تألَّفتُ بها قوماً ليسلموا، ووكلتكم إلى إسلامكم؟ ألا ترضون يا معشر الأنصار، أن يذهب الناس بالشاة والبعير، وترجعوا برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى رحالكم؟ فو الذي نفس محمد بيده، لولا الهجرة لكنت امرأ من الأنصار، وأبناء الأنصار، وأبناء أبناء الأنصار] (فبكى القوم حتى اخضلت ــ تبللت ــ لحاهم، وقالوا: رضينا برسول الله r قسماً وحظاً، ثم انصرف رسول الله r، وتفرق الجمع.

هذا المشهد أيها الإخوة كان ينبغي أن يتوج به كلام رائع طرحته ممزوجاً من ريح الانتصار التاريخي ودراسته الفقهية، وكم وكم يطيب أن أرى مؤلفاً أو مهندساً أو طبيباً إذا تحدثَ تحدث من منطلقه الثابت، تحدث من منطلق ثقافته وأرضيته الإسلامية فكراً، لا من عاطفة فقط، أعجبني حديثه وهو يتكلم عن الخلافة الأموية والخلافة العباسية والخلافة الراشدة أيضاً، عما يسمى بالجواري والرق، هنا أيضاً انعطف انعطافاً رائعاً من اختصاصه التاريخي إلى ثقافته الفقهية الواسعة، فأكد أن القرآن لم يتضمن آية واحدة تشرح الرق، وإنما تحدث القرآن حديثاً متكرراً جداً عن ضرورة إعتاق الأرقاء، ثم أفاض في هذا الكلام. وأنا أحب أن أزيد على هذا الكلام الذي أطربني وأنا أقرؤه له، ولكم أحببت العودة إلى هذا الذي قاله في أكثر من مناسبة، عند حديثه عن هارون الرشيد المفترى عليه، وعند حديثه عمن قبله ومن بعده والخ..

أيها السادة والسيدات

فعلاً الإسلام لم يصنع الرق، ولكنه عارض وجوداً للرق تحتضنه المجتمعات الغربية وتحتضنه الجزيرة العربية في عهدها التجاري، فكان عمل الإسلام ــ تجاه هذه الظاهرة ــ

أن ينتزعها شيئاً فشيئاً انطلاقاً حكيماً، لا يتسبب عنه نزيف. هذا باختصار ما فعله الإسـلام. أما التعامل مع الرق والرقيق فيسعدني هنا أن أتحدث بالذات عن الإماء، فكم من حرة كانت تغبط من يتسمون بالإماء، بل كم من حرة كانت تحسد المستوى البائق الذي يتمتع به الإماء، وكم من حر كان يغبط كثيراً ممن كتب عليهم الرق وحاول الإسلام أن ينتشلهم منه، وكـانوا انتُشلوا. الشيء الآخر الذي أريد أن أقوله: أما ينبغي أن نتساءل أين هي آثار ما يسمى بالرق أو الإماء أو ما ملكته الأيمان؟ أين هي آثار ذلك؟ لماذا لا نتساءل؟ التـاريخ مـر، مضـى وانقضى؟ أين هي أصداؤه في ذلك؟ محمد الفاتح الذي أكرمه الله بفتح القسطنطينية اسـتطاع بعد أن نصره الله سبحانه وتعالى أن يجمع معظم الدول الغربية على توقيع بروتوكول إنساني معين، يلتزم فيه الأوروبيون جميعاً، المجتمعات الغربية جميعاً بإبطال الرق الذي ينبثق مـن قتل القتلى وغير ذلك أيضاً. وأنبأهم محمد الفاتح أن العجز الذي يعاني منه المسلمون تجـاه محاولة إغلاق الرق سببه المجتمعات الغربية التي دأبت على عدم إغـلاق البـاب، قـانون المعاملة بالمثل مبدأ إنساني. واتفق الجميع على ذلك، لم يعد هنالك بعد هذا الاتفاق الذي أُبرم بين المسلمين والمجتمعات الغربية، شيء اسمه الرق، وكان ذلك يومـاً أرخـه المسـلمون لأنفسهم يوم سرور، يوم فرحة فاضت بها أفئدتهم، لأنهم استطاعوا أن يصلوا إلى الغاية التي حاولوا شيئاً فشيئاً أن يصلوا إليها.

أنا أقول هذا الكلام وفي قرارة قلبي دعاء واجب لأخي الدكتور شوقي أبو خليـل، الـذي أنصف، لا أقول إلى الإسلام، الإسلام ليس بحاجة إلى من ينصفه، ولكنه أنصف الحقيقة، إذ ذكر هذا الكلام، لكنني أضيف موقفين إلى الذي قلته لكم، إني لست من الذين يسيئون الظن، ولكنني أعلم أن هنالك جهالاً يطيب لهم أن يسرحوا ويمرحوا في أودية الجهل، هؤلاء الـذين يقولون: إن القرآن ذكر المجتمع الذكوري، لماذا يتأففون من هذه الشهادة التي وعدوا بهـا؟ الإسلام ذكر المجتمع الذكور؟ ألا تقرأ يا أخي قول الله عز وجل [والمؤمنـون والمؤمنـات بعضهم أولياء بعضٍ يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر] [التوبة 71/9] ألم تطلـع فـي الشريعة الإسلامية على الولاية المتبادلة التي لا تعرفها القوانين الوضعية إلى اليوم، الولايـة المتبادلة بين الرجل والمرأة، المرأة في الولاية عليه، والرجل يمارس الولاية، ألم تقرأ قـول الله سبحانه وتعالى: [فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عاملٍ منكم من ذكـرٍ أو أنثـى بعضكم من بعض] [آل عمران 195/3]. لماذا الكثير لم يتطاول عليه العهد، ولم تبرح منـه رائحة النكد إلا بسبب أناس شاردين عن شريعة الله عز وجل، شاردين عن الإنسانية التـي شرفنا الله سبحانه وتعالى بها، لماذا نحاول أن ننطق ذلك الموقف الذي لا نريده له اليوم، هذه

هي النهاية التي أشعر بأن أطلع بها إلى هذا الحفل الكريم بل إلى هذا المجتمع كله من خلال هذا التأبين الذي أتشرف بالاشتراك به لأخي المرحوم الدكتور شوقي أبو خليل.

وأخيراً كنت ولا أزال أيها الأخوة مصراً على ضرورة إعادة كتابة التاريخ، وكنت ولا زال أدعو في كل مناسبة إلى تكون فريق يتمكن باختصاص، ويتمتع بالحياد التام، ويعهد إليه إعادة كتابة التاريخ. وكنت أرشح الدكتور شوقي أبو خليل أن تكوين عضواً في هذا الفريق ولكن الله استأثر به وشاء أن يرحل عنا، رحمه الله والسلام عليكم.

مؤلفات الدكتور أحمد عبد القادر صلاحيّة

صدر عن دار شراع للدراسات والنشر والتوزيع كتاب:

«شعر إدريس بن اليمان اليابسي الأندلسي» ــ جمعه وشرحه د. أحمد عبد القادر صلاحية وابن اليمان أحد فحول الشعراء الأندلسيين ومقدميهم في القرن الخامس الهجري.

تعود أهميته إلى أمور متعددة أولها مكانية: إذ نبغ من جزيرة يابسة وهي إحدى جزائر الأندلس المجهولة لدينا، وثانيها زمانية: إذ عاش في مرحلة حرجة من مراحل الوجود العربي في الأندلس فشهد الفتنة أواخر الدولة الأموية في الأندلس وعصر دول ملوك الطوائف وتجول بين هذه الدويلات فصار ممن يسمون بالشعراء الجوالين: كما أنه يعد حلقة وصل بين شعراء هذين العصرين. وثالثها أدبية: إذ كانت مرتبته في الطبقة الأولى في عصره وكان شعره من الطراز الأول وكان النقاد الأندلسيون يعدّونه خليفة لمتنبي الأندلس، ابن دراج، قال الحميدي: «لم يكن بعد ابن دراج من يجري عندهم مجراه».

ولكن أغلب شعره قد ضاع فيما شاع من شعر أندلسي إبّان الفتنة وبعدها، ولم يحظ ابن اليمان ــ حديثاً ــ بأية دراسة مفردة لشعره، وليس له حيز كافٍ في أغلب الدراسات الأندلسية لذلك قام الباحث د. أحمد عبد القادر صلاحية بتعريف هذا الشاعر المشهور في عصره والمغمور في عصرنا تعريفاً موسعاً، وأتبع ذلك بجمع ما تبقّى من شعر ودراسته وتوثيقه وصنع ديواناً لهذا الشاعر وفق المنهج العلمي المعروف لجمع الشعر فخصص قسماً لمتن الشعر ثم لتخريجه ثم لفروق الروايات ثم للشروح والتعليقات ثم ذيّل الكتاب بفهارس فنية للمصادر والمراجع والأعلام والقوافي والموضوعات. ويقع الكتاب في (224) صفحة من القطع الاعتيادي.

وقد صدر للباحث المحقق في مجال الدراسات والتراث الأندلسي ستة كتب أخرى هي:

1 ـ شعر ابن هذيل القرطبي الأندلسي (ت 389 هـ)

يحيى بن هذيل القرطبيٍ من فقهاء المالكية الأندلسيين المذكورين في القرن الرابع الهجري الذين مالوا إلى الأدب ميلاً كبيراً حتى وصفه شمس الدين الذهبي بأنه «حامل لواء الشعراء الأندلس»، وأنه «شاعر عصره بالأندلس» «شاعر الأندلس».

وشاعرٌ بمثل تلك الأوصاف حقيق بأن يخلد ذكره ويجمع شعره وينبه قدره في عصرنا كما كان في عصره، ولكن ابن هذيل ــ في عصرنا الحاضر ــ خامل الذكر ضائع الشعر لا يكاد يعرفه دارسو الأدب العربي عامة والأندلسي خاصة حتى قال المستشرق الكبير هنري بيرس في دائرة المعارف الإسلامية «لا نعرف عنه إلا النزر اليسير».

وقد جُعل الكتاب في قسمين، الأول للدراسة، والثاني لمجموع شعره. وقد حاول الباحث تقصي شعر ابن هذيل في المصادر الأندلسية والمشرقية ورتّب ما حصل عليه على جميع حروف الهجاء والحركات الإعرابية ووثّق هذه الأشعار وذكر ما فيها من اختلاف الروايات بين مصادرها وشرح غريب ألفاظها وأتبع ذلك بفهارس لقوافي الشعر والأعلام والمصادر والمراجع وللموضوعات.

وقد طبع الكتاب في دار شراع سنة (2005) في (327) صفحة من القطع الاعتيادي.

2 ـ علم الدين اللُّورقي؛ حياته وقصيدته الميمية

هو علم الدين أبو محمّد القاسم بن أحمد اللُّورقي المرسي الأندلسي (575 ــ 661 هـ) أحد كبار الأندلسيين المرتحلين إلى المشرق في سبيل التحصيل العلمي واستكمال علومه حتى غدا من الشخصيات العلمية المهمة فيه، وتولى أعلى المناصب العلمية في المشرق إذ تولى مشيخة الإقراء في المدرسة العادلية بدمشق في القرن السابع الهجري.

وإضافة إلى ما ترك اللورقي من مؤلفات متعددة فإن لديه قصيدة مطولة في وصف رحلته العلمية، وذكر ترحاله في سبيل العلم الرفيع في بعض مدن الأندلس وارتحاله وهو في ريعان الشباب إلى المشرق واستقراره به وتنقله بين عواصمه العلمية؛ حلب ودمشق وبغداد والموصل، ثم ذكر تقدم السن به وأثر ذلك فيه.

وتعد القصيدة وثيقة شعرية فريدة للرحلة العلمية من الأندلس إلى المشرق وقد قام الباحث بتحقيق مخطوطة هذه القصيدة اليتيمة وشرحها واستفاد منها في تكوين صورة واضحة عن حياة اللورقي فذكر اسمه ونسبه وموطنه ومولده وأهم أحداث حياته وتلامذته وثناء القدامى عليه، ثم عرّف بمؤلفاته الموجودة المخطوطة والمفقودة، وذيل الكتاب بفهارس فنية للأعلام والأماكن والمصادر والمراجع والمحتوى.

وطبع الكتاب في دار شراع سنة 1998 في (125) ورقة من الحجم المتوسط.

3 ـ شعر أبي مروان الجزيري الأندلسي

عثر الباحث على مخطوطة صغيرة الحجم كبيرة القيمة لقصيدة أندلسية مطولة شهيرة هي القصيدة الرائية في الآداب والسنّة للشاعر الكاتب الوزير الأندلس عبد الملك بن إدريس الجزيري (ت 394 هـ) فإلى وقت قريب كانت هذه المخطوطة تعد في حكم المفقود، ولم ترد كاملة في جميع الدراسات الحديثة والمصادر القديمة، وهي بذلك تعدّ إضافة مهمة إلى المصادر الشعرية الأندلسية المخطوطة، وهذه القصيدة ــ التي تعد لطولها ديواناً كاملاً ــ هي أول مخطوط لشاعر أندلسي يصل إلينا شعره من الفتح حتى نهاية القرن الرابع الهجري، وإن كل أثر شعري مخطوط يعود إلى هذه المرحلة ويجد طريقه إلى النور يعد كنزاً ثميناً لقلة الدواوين والمجموعات الشعرية التي تعود إلى هذه المرحلة.

ولم يقتصر الباحث على تحقيق هذه القصيدة المطولة وشرحها بل حاول تقصّي أدب الوزير الأندلسي ــ شعراً ونثراً ــ ورسم لوحة كاملة لحياة الجزيري الأديب الكاتب الشاعر، وأبرز مكانته الأدبية وجمع ما تبقّى، من نثره الفني لكونه أول من فتح باب النثر الفني في الأندلس على مصراعيه، وجمع ــ كذلك ــ ما بقي من شعره ورتبه وفق القواعد المعروفة وشرحه وعلّق عليه، وذيل الكتاب بفهارس متنوعة مفيدة.

وقد طبع الكتاب في دار المكتبي سنة 1997 ووقع في (207) صفحة من القطع الاعتيادي.

4 ـ شعر ابن شخصي الأندلسي

هو محمد بن مطرّف بن شخيص القرطبي (توفي قبل الأربعمئة).

من فحول الشعراء الأندلسيين في القرن الرابع الهجري ومقدّميهم وأعيانهم، كان قريباً من الخلفاء الأمويين والحجّاب العامريين يمدحهم ويهنئهم وينادمهم. وهو شاعر بلاط من الدرجة الأولى يسجل أحداث الخلفاء ويخلّد محاسنهم، وكان متصرفاً في القول متقناً لأساليب الجد والهزل، وهو طويل النفس في الشعر يطيل في مدائحه ويتأثر بكبار الشعراء المشرقيين أثنى عليه المؤرخون الأندلسيون فقال فيه الحميدي: «وكان من أهل الأدب المشهورين ومن أعيان الشعراء المقدّمين.. وشعره كثير مشهور».

وقال ابن سعيد عنه إنه: «أحد من له البيت الرفيع والنظم البديع».

ولا نجد لهذا الشاعر المفلق حيّزاً كافياً في دراسة الدارسين المتخصصين للأدب الأندلسي، لذلك فقد قام الباحث بجمع ما نجا من قبضة الضياع من شعر ابن شخيص ورتّبه على حروف الهجاء والحركات الإعرابية، وقام بالتعليق عليه وشرحه موسعاً.

وذيّل الكتاب بفهارس فنية للأعلام والقبائل والأماكن والقوافي والأغراض الشعرية والمصادر والمراجع والمحتوى.

صدر الكتاب عن دار ابن القيّم سنة 1992 في (111) صفحة من القطع المتوسط.

5 ـ وصف البحر في الشعر الأندلسي

مما لاشك فيه أن الأندلسيين كانوا أكثر معرفة بالبحر وخبرة به من أقرانهم المشارقة، فإذا كانت معرفة العرب القدامى للبحر في شبه جزيرتهم الصحراوية أمراً معلقاً تترجّع فيه الآراء بين سلب وإيجاب فإنه لا يتدافع اثنان في أن العرب وصلوا إلى الأندلس بطريق البحر، فقد ركب طارق بن زياد وجيشه السفن وعبروا البحر إلى الأندلس، ولطارق أبيات ثلاثة تعد أول أدب أندلسي وصل إلينا، وأول شعر للبحر في الأندلس وهي:

ركبنا سفيناً في المجاز مقيّرا عسى أن يكون الله منا قد اشترى
نفوساً وأموالاً وأهلاً بجنة إذا ما سألنا الشيء فيها تيّسرا
ولسنا نبالي كيف سالت نفوسنا إذا نحن أدركنا الذي كان أجدرا

والبحث دراسة تأصيلية لموضوع البحر تنقسم إلى فصلين: الفصل الأول: موضوعات وصف البحر التي تبدّت في الشعر الأندلسي وهي: وصف السفن وركوب البحر والرحلة البحرية العامة والرحلة البحرية إلى الممدوح ووصف السفن ووصف الشراع ووصف السفن الحربية ووصف السمك والصيد البحري.

والفصل الثاني: مصادر الصورة الفنية للبحر ودلالاتها في عصر الإمارة والخلافة ثم في عصر الطوائف ثم في عصر المرابطين ثم في عصر الموحدين ثم في عصر بني نصر.

وقد طبع الكتاب في دار شراع سنة 1994 ويقع في (97) صفحة من القطع الاعتيادي.

6 ـ الشعر العربي الأندلسي بين المشرقيّة والأندلسيّة

دراسة فنية ورؤية جديدة إلى الشعر الأندلسي وتصنيف جديد لمراحل تطوره.

تعالج الدراسة قضية شديدة الأهمية وهي زعم كثير من الدارسين المحدثين بأن الشعر الأندلسي هو تقليد للشعر المشرقي. فقام الباحث بتوضيح آراء دارسي الشعر الأندلسي المحدثين من العرب والمستشرقين في ترجّحه بين المشرقية والأندلسية ومعالجة قضية التأثير والتأثير بين الشعر العربي في المشرق والأندلس، وتبيان مدى التأثر الفعلي بين الشعر العربي في المشرق والأندلس، وتبيان مدى التأثر الفعلي ومقدار التقليد والتجديد، ورصد تطور الصورة الشعرية وإبراز سمات الشخصية الشعرية الأندلسية.

وجاءت الدراسة في مقدمة وبابين وخاتمة؛ الباب الأول: دراسة آراء المستشرقين والعرب في قضية المشرقية والأندلسية وقسم إلى خمسة فصول.

والباب الثاني: تطور الشعر الأندلسي من المشرقية إلى الأندلسية، وكان في ستة فصول، وختم بإجمال أهم النتائج التي توصل إليها. وذيّل بمسرد للمصادر والمراجع وكشّاف للأعلام وفهرس المحتوى. وطبع الكتاب في دار شراع سنة 1996 ووقع في (350) صفحة من القطع العادي.

وإضافة إلى هذه الكتب السبعة الخاصة بأدب الأندلس، فقد صدر للباحث سبعة كتب أخرى:

1 ــ كشف الأسرار عن حكم الطيور والأزهار لابن غانم المقدسي ــ دراسة وتحقيق (بالمشاركة) سنة 1989 ــ دار الكاتب العربي ــ [294 صفحة].

2 ــ غريب القرآن على حروف المعجم ــ لابن عزيز السجستاني ــ دراسة وتحقيق ــ سنة 1993 ــ دار طلاس [490 صفحة] من القطع الكبير.

3 ــ معدّل الصلاة ــ للإمام البركوي ــ دراسة وتحقيق (بالمشاركة) سنة (1999) ــ دار شراع ــ [144 صفحة].

4 ــ شراع ــ مجموعة شعرية ــ سنة (2000) دار شراع [128 صفحة] من القطع المتوسط.

5 ــ الروض الأنيق والوعظ الرشيق لابن غانم المقدسي ــ شرح وتحقيق سنة (2001) دار شراع ــ [207 صفحة].

6 ــ في تحليل الأسلوب الأدبي لابن غانم المقدسي ــ دراسة تحليلية ــ سنة (2004) دار شراع ــ [304 صفحة].

7 ــ الفتوحات الغيبية في الأسرار القلبية لابن غانم ــ شرح وتحقيق سنة (2007) ــ دار شراع [219 صفحة].

/ /